



Michel Espagne, Julie Gary et Guangyao Jin (dir.)

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Demopolis

11. La double substance

Donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne

Sun Xiangchen

DOI : 10.4000/books.demopolis.2448
Éditeur : Demopolis
Lieu d'édition : Demopolis
Année d'édition : 2017
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020
Collection : Quaero
ISBN électronique : 9782354571672



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

XIANGCHEN, Sun. 11. *La double substance : Donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne* In : *Conférences chinoises de la rue d'Ulm* [en ligne]. Paris : Demopolis, 2017 (généré le 04 octobre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2448>>. ISBN : 9782354571672. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2448>.

La double substance

Donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne

SUN Xiangchen

Lorsqu'on aborde la question des fondements de la configuration des valeurs dans la Chine moderne, on établit systématiquement un lien avec la tension existant entre tradition et modernité. Cette tension se manifeste souvent aussi sous une autre forme, celle de la différence entre les cultures chinoise et occidentale. Passé/présent, Chine/Occident : c'est vers l'ensemble formé par ces deux binômes que convergent tous les débats. La relation qu'entretiennent ces notions est extrêmement complexe : Chine et Occident s'entremêlent, passé et présent coexistent, tout est enchevêtré dans la plus grande opacité. Une chose est sûre, quel que soit l'angle d'attaque choisi pour aborder les binômes passé/présent et Chine/Occident, derrière se trouve toujours un immense contexte historique mondial : celui de la modernité. La modernité s'impose donc à nous et nous n'avons d'autre choix que de clarifier la question du passé et du présent, de la Chine et de l'Occident, ce qui nous amènera à réduire les fondements qui sous-tendent cette question à une « double substance », à l'origine de la configuration des valeurs de la Chine moderne.

Moderne, ou occidental ?

Avant d'aborder la question de la double substance, il est souhaitable d'effectuer une courte analyse de la relation complexe

caractérisant une double articulation : entre tradition et modernité, d'une part, Chine et Occident, d'autre part. La question de la convergence et de l'affrontement des cultures chinoise et occidentale comprend un volet essentiel, que les intellectuels chinois résument par l'expression *xixue dongjian* 西學東漸 : la « pénétration des savoirs de l'Occident en Orient ». Or, une distinction fondamentale a d'emblée été négligée, celle de l'immense différence entre les deux vagues de pénétration occidentale en Orient : celle de la fin de la dynastie Ming et du début de la dynastie Qing, et celle qui s'est formée à la fin de la dynastie Qing ; nous avons nommé cette distinction « différence entre passé et présent dans la pénétration des savoirs occidentaux en Orient » (*xixue dongjian zhong de gujin chayi* 西學東漸中的古今差異). Ainsi, la première vague a surtout été le fait des missionnaires jésuites de la fin des Ming (1368-1644) et du début des Qing (1644-1911), Matteo Ricci (1552-1610) en étant le parfait symbole : venu pour diffuser les idées chrétiennes, il traduira également nombre de textes, et notamment l'œuvre d'Aristote, d'Épictète et d'Euclide, aidé par Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633). Ce sont une cinquantaine d'œuvres savantes¹ qui seront ainsi traduites, des classiques de la pensée occidentale pour la plupart, depuis les langues classiques dans lesquelles elles avaient été écrites vers la langue classique chinoise. Cette première vague prendra fin avec la querelle des rites. Elle aura un impact certain, mais n'ira pas jusqu'à bouleverser l'univers conceptuel chinois. D'un autre ordre, la seconde vague est intrinsèquement liée au processus de modernisation de la Chine, et cette fois, les savoirs et les idées qui arriveront d'Occident seront majoritairement le fruit de leur époque, l'époque moderne d'abord puis l'époque contemporaine. Yan Fu 嚴復 (1854-1921) pourrait en être le meilleur représentant, lui qui fera connaître les idées de Montesquieu, Adam Smith, Herbert Spencer, John Stuart Mill et Thomas Henry Huxley, tandis que toute la pédagogie que Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) tentera de mettre en œuvre au travers de sa revue *Le nouveau citoyen* (*Xinmin congbao* 新民叢報) prendra souvent appui sur les idées contemporaines venues

1. Cf. ZHANG Xiao 2012.

d'Occident. Cette seconde vague de pénétration occidentale aura un réel impact, puisqu'elle ira jusqu'à modifier en profondeur l'univers conceptuel des Chinois. Ces deux vagues ont été fondues sous le dénominateur commun des « savoirs venus d'Occident » (*xixue* 西學), même si elles renvoient tant au passé qu'au présent de l'Occident. Or, la marque laissée par les savoirs occidentaux de la seconde vague a été telle qu'elle a produit un effet très subtil : en même temps qu'elle accompagnait les Chinois dans leur aspiration à la modernité, la pensée moderne s'est glissée dans les pas des savoirs occidentaux en route pour l'Orient, se déployant dans leur ombre. Résultat : pensée moderne et savoirs occidentaux dans leur intégralité ont fini par être agrégés pour aboutir à un « deux-en-un » inédit. Or, du XVI^e AU XIX^e siècle, le récit de la modernité en Occident est celui du passage d'un discours s'appuyant sur la tradition culturelle occidentale à un discours fondé sur l'autoco-hérence de la raison, et déjà les œuvres traduites par Yan Fu et d'autres commencent à comporter ce trait distinctif de la raison. Le nouveau récit rationalisé ainsi produit a renforcé le caractère universel présent dans la pensée contemporaine occidentale. Tant et si bien que lorsque Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) écrit son histoire de la philosophie chinoise, il prend conscience d'une « vérité » : la problématique Chine/Occident est intrinsèquement une problématique passé/présent où les savoirs occidentaux sont devenus l'unique manifestation de la modernité². Depuis Hu Shi 胡適 (1891-1962) et son « occidentalisation radicale » (*quanpan xihua* 全盤西化) jusqu'à Li Zehou 李澤厚 (né en 1930) avec sa formule « substance occidentale, usage chinois » (*xiti zhongyong* 西體中用), tous invoquent à leur manière un Occident coréférent de la modernité ; c'est surtout là qu'il faut chercher la principale explication à la confusion entre savoirs occidentaux et pensée moderne, confusion entretenue tout au long de l'histoire de la pensée contemporaine chinoise. Né dans les milieux académiques, ce phénomène du deux-en-un a investi la façon de penser des Chinois de l'époque contemporaine et ses conséquences ne peuvent être négligées. Or, les savoirs occidentaux recouvrent bien plus que

2. FENG Youlan 1984.

l'unique concept de modernité, tandis que l'amalgame établi entre les deux a fini par aboutir à un double résultat. Le premier est qu'en se fondant uniquement sur la modernité pour appréhender les savoirs occidentaux, la compréhension de la tradition culturelle occidentale ne peut que demeurer insuffisante ; le « Monsieur Démocratie et Monsieur Science » (*De xiansheng yu Sai xiansheng* 德先生與賽先生) énoncé haut et fort par le mouvement du 4 mai pour la « nouvelle culture » est la manifestation de cette compréhension limitée. Or, et c'est le second résultat, vouloir appréhender la modernité sur la base des savoirs et des idées venus d'Occident ne peut que réduire la dimension universelle du concept et masquer sa diversité plurielle, pourtant bien présente dans la réalité qui nous entoure. De fil en aiguille, on n'a fait qu'ajouter à la confusion, ce qui n'est certes pas pour faciliter une quelconque réflexion de fond sur les valeurs.

Idéal à atteindre dans le monde actuel, la modernité fait figure de notion universelle dans la construction et la compréhension de la civilisation moderne. Or, force est de constater qu'elle se présente sous une grande variété de formes à travers la planète, au point qu'on parle plutôt d'une « modernité plurielle ». Dans l'histoire du monde, la première forme de pensée moderne relativement élaborée est apparue en Occident, et dans tout débat autour des valeurs de la modernité, souvent ce sont des exemples issus du contexte occidental qui seront pris pour développer une argumentation ; pour comprendre la modernité, on ne peut donc faire l'économie de l'empreinte culturelle laissée par l'Occident.

L'histoire de l'Occident montre que le deux-en-un précité a aussi affecté la relation entre modernité et tradition occidentale, Samuel P. Huntington estimant même que pour préserver la civilisation occidentale, il est nécessaire de ne pas en faire une sorte de civilisation universelle mais de la considérer tout au contraire comme une civilisation particulière dont la modernité ne serait qu'un produit³. Ce discours n'est pas uniquement tenu pour décrire les liens entre civilisations : il a également sa propre raison d'être. Ainsi, dans les premiers temps de la modernité occidentale, modernité et tradition

3. Voir HUNTINGTON Samuel P. 1997.

occidentale se répondaient, ce qui tombait alors sous le sens : le concept de modernité participait d'un processus d'émergence de sa matrice culturelle, et modernité et tradition culturelle occidentale étaient en symbiose ; cette étape a duré deux à trois cents ans et les traces de cette émergence de la modernité sont visibles partout. Concept attaché au monde moderne, la liberté de pensée en est une excellente illustration. En effet, dans sa réflexion sur le salut personnel, Martin Luther avait opéré une distinction entre homme intérieur et homme extérieur, en déduisant que la puissance publique ne pouvait interférer dans les convictions religieuses de chacun. Plus tard, d'autres philosophes reprendront ces développements, dont John Locke qui proposera la notion de tolérance religieuse, ainsi qu'une articulation entre autorité divine et indépendance rationnelle. Enfin, se penchant sur la notion de cognition, John Stuart Mill se chargera de parachever le discours moderne sur la liberté de pensée et la liberté de discussion. Ayant intégré le critère d'universalité, fruit d'une démonstration rationalisée, les sociétés modernes n'ont désormais plus besoin de recourir aux interprétations nées de la tradition chrétienne et culturelle de l'Occident et ont ainsi développé une compréhension qui leur est propre des notions d'intrinsèque et d'extrinsèque, de public et de privé. Dans la seconde moitié du *xix^e* siècle, la pensée moderne se verra recadrée par la rationalisation, s'affranchissant dès lors du processus d'émergence qui la reliait à la tradition culturelle occidentale pour devenir une modalité arrivée à maturité et prête à être diffusée à travers la planète au nom de l'universalité ; j'appelle ce phénomène « théorie de l'émergence de la modernité » (*xiandaixing de tuotai lun* 現代性的脫胎論).

Ce processus complexe nous éclaire sur deux points. Tout d'abord, dans le monde moderne, la tradition culturelle nécessite de prendre une forme dite rationnelle. Cette notion apparaît dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel : le contenu rationnel (*vernünftiger Inhalt*) de l'histoire et de la culture occidentales, dans la modernité, « doit encore être conceptuellement saisi par l'esprit, que ce contenu qui est déjà rationnel en soi puisse acquérir aussi une forme rationnelle, de sorte qu'il apparaisse justifié au regard de

la pensée libre⁴ ». Pour Hegel⁵, c'est l'« universalité » (*Allgemeinheit*) et la « détermination » (*Bestimmtheit*) obtenues grâce aux modalités de la raison qui permettent *in fine* à cette « forme rationnelle » (*vernünftige Form*) de se détacher de toute substance historique particulière et de recourir uniquement aux modalités de la raison pour exprimer ses concepts-valeurs. Le désenchantement et la rationalisation du monde moderne tels que perçus par Max Weber relèvent de la même logique. La forme rationnelle est le principal fil conducteur pour comprendre la question du lien entre savoirs occidentaux et pensée moderne. Autrement dit, si la modernité a des racines fortement ancrées dans la tradition culturelle occidentale, dans le monde moderne néanmoins, les concepts qui la définissent se plient d'ores et déjà de nouveau à une autoréflexion par le biais de modalités rationalisées, pour clarifier chacun de ses maillons ainsi que sa détermination (*Bestimmtheit*). Né en Occident, le concept de modernité « semble » ainsi être devenu une structure autosuffisante et auto-cohérente, ce qui lui procure pour corollaire logique une tendance à l'universalité (*Allgemeinheit*) et le rend donc susceptible d'être

4. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820, trad. chinoise p. 3 (citation modifiée). Note de la traductrice : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur. Néanmoins et pour information, ci-dessous deux traductions publiées en français du passage concerné en entier (« *Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine [...]* ») :

- « Quand l'esprit pensant ne se satisfait plus de la posséder sous cette forme immédiate, de quoi a donc besoin cette vérité ? Il faut seulement qu'elle soit saisie conceptuellement par l'esprit, que son contenu qui est déjà rationnel en soi puisse acquérir aussi la forme rationnelle, de sorte qu'il apparaisse justifié au regard de la pensée libre. » (Source : traduction de Robert Derathé, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2^e édition revue et augmentée, 1982, p. 47 de la préface).

- « De quoi cette vérité a-t-elle besoin en outre, dans la mesure où l'esprit pensant ne se satisfait pas de la posséder de cette manière la plus proche, sinon qu'on la conceptualise aussi, et que, pour le contenu déjà en lui-même rationnel, on acquière aussi la forme rationnelle, afin qu'il apparaisse justifié pour le penser libre ? » (Source : traduction de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 3^e édition entièrement révisée et augmentée, 2013, p. 116 de la préface).

5. Les traductions françaises de *Allgemeinheit* (universalité) et *Bestimmtheit* (détermination) se trouvent tant dans la traduction de Robert Derathé, *op. cit.*, p. 51-52 de la préface, que dans celle de Jean-François Kervégan, *op. cit.*, p. 123 de la préface.

accepté par l'ensemble de l'humanité. C'est pour cette raison que souvent, le monde non occidental adhère aux valeurs modernes et tourne le dos à sa propre tradition culturelle, persuadé d'avoir saisi « la vérité universelle ».

Le second point est que pour opérer, la modernité a pourtant besoin du fonds (le contenu rationnel) qu'offre la tradition culturelle, pour s'adosser à elle, et ce contenu rationnel, c'est souvent le mode de vie au quotidien des populations qui la fournit, la rationalité s'y trouvant dans une condition « en soi ». En effet, pour réussir à fonctionner sans heurts dans les réalités concrètes du quotidien, cette structure régissant le concept de modernité et semblant se suffire à elle-même a pourtant bien besoin de solidement s'arc-bouter sur la tradition culturelle occidentale. Dans la marche vers la modernisation, le processus d'émergence par lequel la tradition culturelle occidentale a lancé sa propre rationalisation nous fait prendre conscience d'une vérité : modernité et tradition culturelle occidentale entretiennent une complexe relation de fond et de forme. La modernité a émergé de la tradition culturelle occidentale par le biais de la rationalisation ; une fois rationalisée, elle s'est muée en un récit autonome, totalement détaché de la tradition culturelle occidentale, ce qui lui a permis de se diffuser à travers le monde ; mais il s'agit là uniquement de la forme : le récit qui raconte comment la modernité a accédé à la rationalisation et à l'universalité. En effet, si cette structure régissant le concept de modernité aux apparences d'autosuffisance fonctionne si bien dans le monde occidental, c'est bien aussi grâce à son fonds (le contenu rationnel), lequel joue le premier rôle ; il a, aujourd'hui comme hier, besoin de s'appuyer sur la tradition culturelle occidentale pour fonctionner, et si la raison d'être de la narration a changé, d'un point de vue structurel, le système, lui, n'a jamais véritablement coupé le lien avec la tradition, car l'isomorphisme demeure, ainsi qu'un besoin de s'équilibrer mutuellement. C'est ce qui explique que la modernité puisse fonctionner sans heurt en Occident. Autrement dit, si en philosophie John Stuart Mill a effectivement pu démontrer la nécessité de la liberté de pensée, il n'en demeure pas moins que la distinction entre intérieur et extérieur établie par la tradition protestante et la raison d'être de la théologie de la tolérance religieuse entretiennent

un parfait isomorphisme avec ladite liberté de pensée. Quand on se réfère à la forme de la modernité et au fond de la tradition culturelle occidentale, forme et fond sont bel et bien séparés, et ne forment pourtant qu'un en même temps; voilà la « théorie du fond et de la forme de la modernité » (*xiandaixing de biaoli lun* 現代性的表裡論).

Modernité et occidentalité sont deux concepts complètement différents: la modernité a mis en place un système de valeurs qui s'articule autour d'une rationalité qui lui est propre, tandis que l'occidentalité désigne la substance même de la culture occidentale. Les deux partagent jusqu'à un certain point une structure commune et maintiennent un lien fort et complexe tant sur le fond que sur la forme. Or, ils sont souvent confondus dans les sociétés non occidentales, où cet enchevêtrement représente un immense défi.

Ainsi, une première approche postule *qu'en réalisant l'occidentalisation, la modernité sera acquise*. Ce point de vue part d'une réalité: la modernité a effectivement émergé de la tradition culturelle occidentale. La relation étroite qui en est déduite établit un deux-en-un des savoirs occidentaux et de la modernité, qui amène à postuler que pour devenir une société moderne et saine, il est nécessaire de réussir son occidentalisation; cette première approche s'est manifestée de diverses manières, depuis les tout premiers débuts avec l'« occidentalisation radicale » de Hu Shi, et jusqu'à plus récemment avec une proposition de « christianisation complète ». Or, l'occidentalisation est bien souvent un objectif inatteignable. En effet, vouloir s'occidentaliser pour réaliser sa propre modernité ne peut que provoquer des heurts violents avec sa propre tradition culturelle; lorsque le fonds ou le contenu d'une société entre en conflit direct avec celui d'une autre société, ce qui en Orient s'est souvent manifesté par un choc entre civilisations orientale et occidentale, cela crée une terrible confusion des idées et déstabilise fortement la société, occasionnant *in fine* une immense instabilité. L'amalgame qui s'est installé dans les sociétés non occidentales au tout début de l'histoire moderne et contemporaine peut s'expliquer dans la mesure où la modernité étant effectivement une émergence de la tradition culturelle occidentale, vouloir moderniser la société en apprenant de l'Occident pouvait paraître envisageable. Mais une fois qu'on est davantage familiarisé avec

le contexte et qu'on comprend que la modernité s'appuie sur sa propre rationalisation, qu'elle a émergé de la tradition culturelle occidentale et qu'elle s'est construite sa propre rationalité, il n'est plus nécessaire de strictement s'en tenir à sa matrice originelle.

Une autre approche consiste à *ne se préoccuper que de modernité pour créer une société moderne*. Le processus de rationalisation a fait que le concept de modernité renvoie une image d'autocoherence, d'autosuffisance. Or, se focaliser uniquement sur la modernité, c'est considérer qu'elle peut fonctionner de manière autosuffisante, qu'en introduisant le concept de modernité, tout s'éclaire, tous les problèmes peuvent être résolus. Voilà qui s'appelle tomber dans le simplisme car ce faisant, on oblitère complètement les valeurs de sa propre culture. On oblitère également le fait que derrière la façade se cache le fond de la tradition culturelle occidentale, venu en renfort de l'action de la modernité ; le concept de modernité ainsi formalisé et rationalisé rencontre alors la résistance silencieuse des traditions culturelles des sociétés non occidentales, laquelle se manifeste par un conflit entre modernité et tradition, par un conflit entre la forme de la modernité venue d'Occident et le fond de la tradition propre.

Il est ainsi extrêmement compliqué pour une société non occidentale de s'inscrire dans une démarche vers la modernité. Elle doit, d'un côté, accepter les concepts-piliers de la modernité, qui sont le seuil à franchir pour accéder à la civilisation moderne, et réaliser la mutation vers la modernité de la société traditionnelle qu'elle est en s'adossant à ce substrat. D'un autre côté, il n'est pourtant ni envisageable ni même possible de voir rejetée d'un seul bloc la tradition culturelle, laquelle a donc, elle aussi, besoin de se trouver une forme rationnelle dans la société moderne et d'user de son contenu rationnel pour soutenir la modernité. De ce processus émerge une double substance qui se manifeste sous la forme des concepts centraux respectifs de la civilisation moderne et de la tradition culturelle. Aussi les divers concepts venus de substances différentes se heurtent-ils de plein fouet dans le processus de mutation des sociétés non occidentales vers la modernité. Ce que l'on nomme mutation n'est rien d'autre que le difficile ajustement, sur le double plan du fond et de la forme, des deux substances que sont la structure de la civilisation

moderne ayant émergé de la tradition culturelle occidentale d'une part, et la tradition culturelle d'autre part, jusqu'à ce qu'elles réalisent enfin l'appariement qui leur permettra de former un système d'équilibre dynamique.

Face au défi lancé par le binôme occidentalisation/modernité, la grande diversité des sociétés non occidentales ne nous laisse aucun doute quant à l'extrême complexité en jeu pour réaliser leur modernisation. C'est une double mission qui nous est assignée. Il est tout d'abord urgent d'établir une distinction nette entre savoirs occidentaux et pensée moderne, d'isoler la logique inhérente à la modernité; l'approche deux-en-un qui a jusqu'alors prévalu, quelle qu'en soit la raison, pêche par étroitesse. La modernité est un aboutissement commun à toute l'humanité et ne peut être réduite à la seule appartenance occidentale. On ne doit cependant pas oublier que derrière un fonctionnement sain de la modernité se trouve le soutien de la tradition culturelle; la tradition doit donc fournir son contenu à la modernité qu'elle entend soutenir. Le récit rationalisé est depuis longtemps déjà ce à quoi aspire la pensée occidentale, et la pensée moderne lui a permis de s'exprimer de la manière la plus précise et la plus consciente qui soit. Lorsque nous nous saisissons de la pensée occidentale dans l'idée d'aspirer à la modernité, la modalité rationnelle est omniprésente, nous amenant à appréhender les concepts et les idées nés en Occident au nom d'un principe d'universalité auquel nous avons consenti. C'est d'autant plus le cas lorsque la pensée moderne se présente sous le visage des valeurs. Certes, la pensée occidentale a un caractère universel certain dans la mesure où la philosophie occidentale considère depuis toujours la recherche de l'universalité comme sa mission première. Mais lorsque nous nous retrouvons face à la dimension universelle de la modernité, la substance de l'histoire de l'Occident qui s'enchevêtre en arrière-plan nous pousse dans des retranchements souvent difficiles à habiter. Il en est ainsi de la naissance de la Réforme, concomitante à celle de la modernité: nombre d'intellectuels aiment à faire ressortir les racines protestantes de la politique, de l'économie, du droit et de la morales modernes⁶. Ainsi, étudiant le christianisme, ils l'assimilent

6. Emblématique de cette approche est l'ouvrage de TROELTSCH Ernst 1992.

à la tradition culturelle de l'Occident mais ne vont pas jusqu'à en faire un incontournable vecteur de la modernité, tout en lui faisant néanmoins jouer un rôle majeur dans le monde moderne occidental. Cette approche compartimentée nous est très utile pour comprendre le lien entre configuration des valeurs de la tradition culturelle et modernité; agir différemment ne ferait que revenir à tout amalgamer, mettre sur le même plan.

Savoirs occidentaux et pensée moderne: ces notions tributaires de l'espace culturel et du temps historique semblent pouvoir être entièrement dissociées, alors même qu'elles sont intrinsèquement imbriquées dans le contexte chinois, ce qui fait qu'appréhender le monde moderne nous met en difficulté et que la détermination du contour des valeurs de la Chine moderne se révèle un véritable casse-tête. Ce complexe enchevêtrement de la modernité et de la pensée occidentale a une conséquence directe: en reprenant à notre compte l'armature de la modernité, plaçant ainsi l'accent sur sa dimension universelle, d'une façon ou d'une autre, nous oublions le rôle pilier joué par la substance historique de la culture occidentale. Lorsqu'on décide de s'approprier les concepts-valeurs modernes avec un état d'esprit favorable à l'universalisme, on se retrouve souvent à réfréner ses propres traditions de vie au nom de la modernité, à étouffer la configuration des valeurs née de l'expérience chinoise; l'expérience existentialiste et les concepts-valeurs élaborés par la Chine sont alors laissés de côté. *A contrario*, lorsque nous considérons les concepts-valeurs de la modernité comme autant de représentants de la culture occidentale, notre approche se fait conservatrice; nous rejetons alors unilatéralement le monde moderne au nom de la nécessité de lutter contre l'invasion des concepts-valeurs occidentaux. Or, en voulant considérer que les concepts-valeurs de la pensée moderne ont de profonds fondements culturels occidentaux, nous nous montrons conservateurs et tournons ainsi le dos à toute la réflexion que l'Occident mène depuis les débuts de l'ère contemporaine sur la signification et les valeurs d'une universalité qui s'adresserait véritablement à l'humanité tout entière; nous estimons également que les concepts-valeurs de la modernité ne regardent pas la tradition culturelle chinoise, qu'elles n'ont rien à voir avec le développement de l'humanité dans son

ensemble. Ce faisant, nous faisons preuve d'une tendance au repli et au conservatisme extrême, refusant de voir l'émergence d'une histoire de l'humanité. Il s'agit bien là de deux dimensions d'une même façon de voir : ce qui est moderne, c'est ce qui est occidental du fait que notre positionnement, quel qu'il soit, a un effet sur notre façon de voir. Dans cette confusion, la fixation sur la modernité a conduit à oublier qu'elle se nourrissait de son socle culturel ; et la fixation sur les savoirs occidentaux fait que le souci d'universalité du récit de la modernité n'obtient pas gain de cause. Quel que soit le regard que nous portons sur nous-mêmes, il est blessant : dans la société moderne, la tradition culturelle chinoise ne bénéficie jamais du positionnement adéquat. En effet, on observe soit une dévaluation du soi, où sous la pression de la modernité, la richesse et l'universalité de la tradition culturelle chinoise sont escamotées ; soit un enlissement dans un conservatisme incapable de s'appropriier les plus belles valeurs et idées de la civilisation moderne, produits de l'humanité toute entière.

Comment aborder la tradition culturelle chinoise ?

La question du deux-en-un des savoirs occidentaux et de la pensée moderne ayant été clarifiée, se pose à présent celle de savoir comment la société moderne doit se repositionner face à la tradition culturelle chinoise, immense défi s'il en est. Cette question n'a cessé de hanter les esprits depuis plus d'un siècle. Repositionner les valeurs et les idées modernes de la tradition culturelle chinoise nécessite de revoir et clarifier trois maillons. Il s'agira tout d'abord de mener une réflexion sur le positionnement antitradition hérité du mouvement pour la nouvelle culture, dit mouvement du 4 mai, afin de se débarrasser des obstacles idéologiques empêchant de se réapproprier la tradition culturelle chinoise. Il s'agira ensuite de repositionner la tradition culturelle chinoise à l'intérieur de l'histoire mondiale afin qu'elle se pare d'une forme rationnelle dans le monde moderne. Enfin, il s'agira de refondre le contenu de la tradition culturelle chinoise au bénéfice de la forme de la modernité

chinoise. Ce n'est qu'en nous attaquant à ces trois aspects que nous serons véritablement en mesure de définir ce que pourrait être la tradition culturelle chinoise au sein du monde moderne.

Menons tout d'abord une réflexion sur le mouvement pour la nouvelle culture. D'un côté, le mouvement du 4 mai s'était fait le vecteur de l'esprit des Lumières : science et démocratie, liberté et égalité, esprit critique rationnel représentent effectivement les valeurs indispensables pour embrasser la modernité, et la réalisation de ces aspirations demeure d'ailleurs parfois encore en attente dans la modernité actuelle. D'un autre côté et dans un contexte élargi, le conservatisme culturel a d'ores et déjà mené une réflexion approfondie sur l'ambition du mouvement pour la nouvelle culture, en marquant les limites ; ce minutieux travail de relecture demande à être poursuivi.

À l'origine du mouvement du 4 mai se trouve une double logique : politique et culturelle. Li Zehou parle d'une « double variation du salut national et des Lumières⁷ » (*jiuwang he qimeng de shuang-chong bianzou* 救亡和啟蒙的雙重變奏), où le salut national et les Lumières renvoient globalement et respectivement au politique et au culturel. Si les termes « salut national » et « Lumières » sont plus précis, la distinction entre politique et culturel semble néanmoins plus appropriée. Li Zehou affirme :

Le mouvement pour la nouvelle culture avait une vocation culturelle et non politique. Son objectif était de transformer le caractère national, de détruire les traditions anciennes. Il considérait que les bases du progrès social devaient s'appuyer sur une refonte de l'idéologie, sur une réflexion à propos de la démocratie et des Lumières. D'emblée, des ferments et des facteurs politiques étaient donc bel et bien présents, en évidence ou dissimulés⁸.

Force est de constater que Li Zehou n'a pas déployé son argumentation en s'inscrivant dans une logique culturelle et politique. En effet, la logique politique est de toute évidence bien plus complexe que l'unique concept de salut national, tandis que la logique culturelle va bien au-delà du concept des Lumières.

7. Li Zehou 1987, p. 15.

8. *Ibid.*, p. 11.

L'aspect politique peut être relié à plusieurs fils conducteurs : l'appel au libéralisme, les aspirations de la gauche radicale, les efforts en faveur du salut national et la construction d'une nouvelle Chine. Mais au final, l'appel révolutionnaire né du mouvement du 4 mai portera un coup très dur à la tradition culturelle chinoise. L'aspect culturel, quant à lui, présente aussi de nombreuses ramifications : la nouvelle culture telle que représentée par le mouvement du 4 mai, l'orientation vers le progrès historique, la préconisation d'une rénovation culturelle, l'intérêt pour les masses prolétariennes, le progrès des sciences et de la démocratie, une aversion épidermique pour la tradition, et en même temps une volonté de la maintenir. Le débat culturel des années 1980 sera le prolongement incontestable des positions véhémentes du mouvement du 4 mai à l'égard de la tradition.

Les logiques politique et culturelle du mouvement du 4 mai finiront par s'entremêler, mais l'évolution historique fera que l'avantage ira à la logique politique au total détriment de la logique culturelle. De plus, de toutes les aspirations politiques, c'est la plus étroite qui finalement fournira à l'ensemble du mouvement du 4 mai son orientation phare : Li Zehou explique ainsi que « la tâche du salut national écrasera l'aspiration aux Lumières ». Mais il ne s'agit là que d'un aspect car, beaucoup plus largement, l'appel politique au radicalisme a totalement refermé tout espace de réflexion sur la culture. Non seulement le travail des Lumières n'a pas été achevé, mais le travail de réflexion rationnelle sur la tradition culturelle chinoise qui devait se fonder sur les Lumières l'a encore moins été. On se trouve là face à une double défection. Les exigences politiques furent telles que les nombreuses limites du mouvement du 4 mai quant à l'orientation des valeurs culturelles ont été complètement occultées. La notion politique de « correction » (*zhengque xing* 正確性) du mouvement du 4 mai a également porté atteinte à la réflexion culturelle en ce qu'elle a masqué les insuffisances du mouvement dans le domaine de l'orientation des valeurs. L'exhaustivité de la modernité et la profondeur de la tradition culturelle ont été ici sacrifiées. La Chine moderne n'a eu d'autre choix que d'intégrer tous ces éléments à son patrimoine, et la tradition culturelle chinoise a par la suite et pour longtemps perdu tout son éclat. Le

problème fondamental avec l'argumentation de Li Zehou sur le salut national et les Lumières est qu'il persiste à vouloir se limiter à un récit intrinsèque de la modernité, sans jamais s'interroger sur la place prise par cette autre dimension qu'est la tradition culturelle chinoise.

Sur le plan politique, le mouvement du 4 mai était foncièrement anti-impérialiste et antiféodal, et son objectif final était de fonder une Chine nouvelle qui fût libre, démocratique, riche et puissante. C'est aujourd'hui encore le rêve des Chinois, cela reste l'élan spirituel qui anime l'histoire de la Chine moderne. Or, l'équilibre auquel contribue la tradition culturelle ayant fait défaut, les modalités pour réaliser l'objectif politique du mouvement du 4 mai ont été obérées par le radicalisme. Yu Yingshi 余英時 (né en 1930) a longtemps étudié le radicalisme jalonnant l'histoire de la pensée chinoise depuis l'époque contemporaine; il estime que le mouvement du 4 mai se caractérise par l'intrusion d'un radicalisme politique l'ayant précédé jusqu'à se muer en un radicalisme culturel⁹. Le fait est que la logique politique du mouvement du 4 mai s'était radicalisée; l'appel à la révolution qui lui fera suite usera d'une critique encore plus virulente et jusqu'au-boutiste contre la tradition, avec pour conséquence le développement d'un modèle culturel encore plus radical. Le mouvement du 4 mai servira d'étendard à la Révolution culturelle, dont les conséquences n'ont pas besoin d'être rappelées ici.

Si le mouvement du 4 mai a pris une orientation radicale, c'est aussi parce que l'époque le voulait: un radicalisme encore plus prononcé que celui qui s'était déjà fait jour s'imposait si on espérait pouvoir faire bouger la société; radicaux de par leur écriture, les *Cris* (*Nahan* 呐喊) de Lu Xun 鲁迅 (1881-1936) avaient bien pour objectif d'ouvrir les yeux à la société chinoise. Cela dit, la réalité est que l'héritage spirituel légué par le mouvement du 4 mai a encouragé les attitudes radicales à l'égard de la tradition culturelle chinoise, le mouvement pour la nouvelle culture mettant outrancièrement en avant la problématique passé/présent. Dans la Chine moderne, la tradition traîne depuis très longtemps déjà une image négative et le mouvement du 4 mai en porte la responsabilité. Depuis que

9. Yu Yingshi 2004, p. 17.

la « boutique de Confucius » a été mise à mal par le mouvement du 4 mai, les concepts-valeurs traditionnels sont considérés comme une pierre d'achoppement faisant obstacle au progrès et à la marche vers la modernité. Dans le contexte de la Chine moderne, la tradition n'est absolument pas vue comme une force positive dont il est bon de s'inspirer ; perdue au milieu des valeurs positives de la société moderne, elle est ainsi devenue une notion bien obscure. Et malgré les efforts et le combat désespéré mené par Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) et Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), ou des magazines comme *Revue critique* (*Xue heng* 學衡) et *Tigre* (*Jiayin zazhi* 甲寅雜誌) en faveur de la continuité de la culture, la tradition n'est plus devenue qu'un sempiternel contre-exemple. La situation ne commence à évoluer que depuis peu.

Sur le plan culturel, le radicalisme du mouvement du 4 mai a donné naissance à un modèle de pensée en constante recherche de nouveauté. Cette quête de la nouveauté a lancé les Chinois des nouveaux temps dans une course effrénée, au point de très souvent s'y perdre, encore jusqu'à aujourd'hui. Et maintenant qu'ils ont rattrapé le reste du monde ou qu'ils sont sur le point de vraiment se sortir de leur « retard », ils regardent soudain en arrière et réalisent qu'ils ont beaucoup perdu : les voilà bien désemparés. Le mouvement du 4 mai a certes eu le mérite d'introduire l'horizon de la modernité dans la société chinoise, mais il s'agit d'une modernité bien maigre, une modernité qui ne peut assurer à elle seule son maintien.

Cette bien maigre modernité introduite par le mouvement pour la nouvelle culture est aussi devenue le filtre à travers lequel nous appréhendons le monde moderne. Or, si le slogan « science et démocratie » est bien la bannière derrière laquelle la Chine moderne se rassemble pour avancer, s'en emparer pour tâcher de comprendre le monde moderne occidental permet uniquement de voir la forme de la modernité en Occident, masquant le fond de la tradition culturelle occidentale. Surtout, ce que l'on ne voit pas, c'est comment à l'époque moderne, la tradition culturelle occidentale s'est forgé une forme rationnelle pour faire émerger une pensée moderne, donnant naissance à une société où forme et fond ne font qu'un. *A contrario*, cette pensée filtrante a aussi modelé notre

propre vision de la tradition culturelle chinoise, faisant obstacle à ce que nous retournions vers elle pour y puiser des valeurs-ressources, allant même jusqu'à détruire les merveilleux outils qu'elle nous a pourtant légués. Un système sans fondations ne pourra jamais devenir un système vivant; une modernité sans soutien de la tradition culturelle ne connaîtra jamais un fonctionnement sain. Tels sont les enseignements que nous devons avant tout tirer du mouvement pour la nouvelle culture.

Supposons que nous ayons enfin tiré les enseignements du mouvement du 4 mai et que nous cessions de jeter notre propre culture aux orties. La question suivante est alors: comment situer la tradition culturelle chinoise dans le monde moderne? Cela implique de s'interroger sur la façon dont la tradition culturelle chinoise peut, à l'heure de la modernité, percer sous une forme rationnelle; ou encore comment elle peut inscrire son universalité dans l'histoire mondiale.

La configuration des valeurs modernes se caractérise par sa dimension universelle, sa vocation à servir la société humaine dans son ensemble. Dans le contexte actuel de mondialisation galopante, toute rationalité d'une configuration des valeurs doit pouvoir gagner son procès face au tribunal de la raison humaine, à l'instar des Lumières telles que les percevait Emmanuel Kant. Or, opérer concession sur concession, s'autojustifier au nom d'une « spécificité » ne font qu'affaiblir la légitimité que pourraient présenter des valeurs culturelles dans le monde moderne. Le fait est que les penseurs occidentaux manifestent une très forte conscience de soi à propos de la signification universelle de la pensée occidentale à l'égard de l'humanité. Dans un paragraphe intitulé « L'histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme », Edmund Husserl avait déjà examiné en détail l'impact du développement des concepts philosophiques occidentaux sur l'humanité. Pour Husserl, l'homme est un animal rationnel et si sa mission entière vise à amener la raison le caractérisant à comprendre toutes les possibilités qui l'habitent, alors la philosophie occidentale incarne un mouvement historique, celui d'une rationalité universelle inhérente à l'humanité toute entière; les Européens incarnent un tel concept absolu, et l'eupéanisation (occidentalisation) des

autres civilisations de la planète présente donc une forme de signification absolue¹⁰. Si Husserl doutera toujours de ses conclusions, son travail l'amènera pourtant à faire accepter ce point comme une évidence. La réflexion menée en Occident sur la nature universelle de l'humanité a fait de la pensée occidentale un pilier de la pensée moderne ; il ne s'agit certes pas là d'un événement contingent mais bien du résultat de la recherche de l'universalisme menée par les penseurs occidentaux, notamment à l'époque moderne, où cette recherche a rencontré sa forme rationnelle.

Se fondant sur cette caractéristique universaliste de la culture occidentale, les philosophes occidentaux en ont déduit un positionnement distinctif des cultures non occidentales. Husserl définit les pensées chinoise et indienne comme relevant d'un « simple type anthropologique¹¹ » ; autrement dit, ces catégories de civilisations ne possèdent aucune vocation universalisante, elles n'entrent pas dans le modèle conçu par Husserl. Husserl se fonde sur un modèle « Occident/universel, Orient/particulier » et il n'est malheureusement pas le seul à avoir cette approche puisque les Chinois eux-mêmes se définissent souvent à travers elle. Car jamais nous n'avons envisagé de forme rationnelle, à caractère universel, pour comprendre et positionner notre propre tradition culturelle.

Pour ce qui est du positionnement du « monde oriental », Hegel était allé plus loin que Husserl. Dans sa philosophie de l'histoire, il distingue quatre mondes : le monde oriental, le monde grec, le monde romain et le monde germanique¹². Chacun est unique tout en comprenant un sens universel à l'adresse de toute l'humanité. Cette séparation établit que l'esprit du monde a opéré un déplacement d'Orient en Occident, que l'histoire a débuté en Orient. En Orient, il y a d'abord eu la Chine, puis l'Inde, puis la Perse : trois civilisations orientales qui incarnèrent chacune à sa manière un maillon universel dans le fil de l'histoire, l'unification de la Chine, la

10. HUSSERL Edmund 1936. Chapitre « La crise des sciences comme expression de la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne », Point 6 : « L'histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme ». Traduction chinoise p. 27.

11. *Ibid.*

12. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1822.

dislocation de l'Inde et la monarchie en Perse. Pour Hegel, le monde germanique incarne le monde moderne. La Chine, l'Inde, la Perse et le monde germanique participent tous d'une typologie idéale ; ce sens ne relève pas uniquement de l'histoire factuelle de chacun de ces mondes dans la mesure où chacun de ces maillons a aussi une composante universelle et durable, même s'il découle de l'histoire. Le discours que tient Hegel sur la philosophie de l'histoire suit un développement linéaire, mais au moins a-t-il vu la contribution universelle à l'humanité apportée par chaque civilisation, ainsi que sa configuration des valeurs.

Ni le développement linéaire de l'esprit du monde (*Weltgeist*) selon Hegel, ni l'accomplissement de soi par la raison universelle de Husserl ne tiennent compte de l'apport à la destinée humaine des sagesse et des valeurs déployées par les diverses civilisations humaines. Dans le long chemin parcouru par celles-ci, chacune d'entre elles a déployé des formes de sagesse et des configurations de valeurs qui sont autant de manifestations de la diversité du potentiel humain. Aux origines des civilisations humaines, Karl Jaspers voit la naissance d'un cadre commun à tous les peuples, et vers 500 avant J.-C., estime-t-il, trois grandes civilisations se sont développées « [...] presque simultanément en Chine, en Inde et en Occident, sans qu'une seule de ces régions eût connaissance des autres ». Il appelle cette époque la période axiale (*Achsenzeit*¹³) et voit en ces trois civilisations les trois points de départ de l'Histoire. Or, la civilisation occidentale a franchi seule le cap de l'ère des sciences et techniques et vu sa tradition intellectuelle se parer d'une forme rationnelle plutôt élaborée. Elle s'est certes installée depuis longtemps déjà dans cette nouvelle étape de son développement, mûrissant une réflexion très étayée sur l'universalisme de la raison ; mais sur le long chemin de l'Histoire, les autres civilisations humaines ont, elles aussi, produit des sagesse et des valeurs *demeurées en latence, qui attendent encore tout simplement de pouvoir revêtir une forme rationnelle, donnée par la modernité*. Elles doivent de la même manière intégrer le patrimoine commun de l'humanité, car elles représentent autant de ressources intellectuelles indispensables au développement futur

13. JASPERS Karl 1949. Traduction chinoise p. 7.

d'une humanité commune; elles ne sauraient être délaissées par le monde moderne pour la simple raison qu'elles n'auraient temporairement pas encore acquis une forme rationnelle.

L'époque contemporaine a vu la pensée occidentale poursuivre sa réflexion en reprenant à son compte la rationalisation prônée par Hegel et Husserl; mettant l'humanité entière à contribution, cette pensée occidentale a réussi à donner au monde moderne ses lettres de noblesse. Ce point est indiscutable. Mais nous souhaitons particulièrement insister sur le fait qu'en cette époque de mondialisation, de nouvelles aspirations ont également vu le jour à l'égard du développement des diverses formes de civilisation humaine. Les civilisations apparues à la période axiale ont commencé à se rapprocher et à dialoguer comme jamais auparavant. Depuis la période axiale, elles ont accumulé des formes de sagesse et des configurations de valeurs qui ne sont certes pas apparues spontanément; pour reprendre un terme de Hegel, elles ont toutes un contenu rationnel qui leur est propre et incarnent la grande diversité des sagesse et des valeurs développées au fil de l'expérience humaine. En ces temps de mondialisation où l'humanité doit faire face aux nombreux défis lancés par les crises de la modernité, c'est une prise en charge par l'humanité dans son ensemble qui s'impose: il importe que toutes les sagesse de l'humanité réunies apportent une réponse commune. De ce point de vue, le simple dialogue interculturel ne suffit plus pour résoudre les problèmes et c'est un cadre théorique beaucoup plus ambitieux qui doit être esquissé, pour que tout l'éventail des sagesse ancestrales de l'humanité recommence à se déployer et ainsi ouvrir un nouvel espace. Le modèle à suivre ici n'est plus celui de Husserl, Hegel ou Jaspers; en cette époque mondialisée, c'est désormais un modèle de cohabitation harmonieuse qui est attendu, et pour atteindre cet objectif, nous avons encore une fois besoin de donner une forme rationnelle à la tradition culturelle chinoise, autrement dit une formulation moderne qui lui permette d'apporter sa contribution à l'humanité. Aussi, repositionner la tradition culturelle chinoise ne peut plus passer par les formats universel/particulier, avancé/retardé; de même, il n'est plus envisageable de continuer à recourir aux formats Occident/Orient, passé/présent. L'extrême vitalité de

l'âme chinoise doit retrouver sa place dans la société moderne, dans notre environnement quotidien certes, mais encore plus au profit de l'universalité inhérente à l'histoire humaine.

Si la tradition culturelle chinoise peut contribuer à définir l'universel dans l'histoire du monde, si elle doit chercher à se façonner une forme rationnelle moderne, c'est aussi parce qu'elle a un rôle à jouer dans la société chinoise moderne, en fournissant un fonds normatif pérenne à la vie en société (une vie morale du quotidien, née de l'évidence et fondée sur la raison). Les valeurs modernes s'inscrivent sans difficulté dans les sociétés occidentales parce qu'elles sont encadrées par les normes de la tradition culturelle occidentale, et nous avons nous aussi besoin que forme et fond ne fassent qu'un pour à nouveau pouvoir étreindre notre tradition culturelle.

Cette réflexion sur le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture nous a permis de voir à quel point le radicalisme d'une certaine logique politique a fini par reléguer la tradition culturelle chinoise aux oubliettes. La construction de la nation chinoise n'est dorénavant plus l'unique préoccupation de l'empire du Milieu à l'heure où l'humanité se trouve face à d'immenses défis, et dans un tel contexte, tous les slogans du mouvement pour la nouvelle culture ne présentent plus guère d'utilité quand il s'agit de constituer la nouvelle configuration des valeurs que réclament les Chinois d'aujourd'hui. Si, à l'époque du mouvement du 4 mai, se préoccuper de la culture traditionnelle était considéré comme un passéisme des plus nuisibles, il n'est plus question aujourd'hui de voir en l'engouement pour la tradition culturelle un simple retour au passé: il s'agit bien plutôt là d'une attente inhérente à la société moderne. Dans la tradition culturelle occidentale, la Renaissance et la Réforme ont su accompagner la mutation vers la modernité tant de la culture classique que de la culture chrétienne et tous les trésors de la tradition culturelle ont été sans exception soigneusement protégés sur le chemin qui mène vers une société moderne, devenant autant de piliers indispensables à la société moderne. La forme de la modernité et le fond de la tradition culturelle ont ainsi renouvelé leur complicité et continuent de fonctionner en harmonie. Pour construire une société chinoise moderne qui fonctionne sur des bases saines, le fond que

constitue la tradition culturelle chinoise semble bien devoir, lui aussi, faire office de pilier incontournable. Il convient d'ailleurs d'insister sur le terme de « tradition culturelle » plutôt que de parler de « culture traditionnelle ». En effet, il est nécessaire de mettre en exergue une tradition toujours vivante, une tradition fruit de la transmission, et non une culture disparue depuis longtemps déjà. Notre théorie du fond et de la forme de la modernité au sein de la société moderne le montre bien : une société moderne ne peut se contenter de revêtir la forme de la modernité, elle a aussi besoin du fonds (le contenu rationnel) que lui fournissent les valeurs normatives de la tradition culturelle. L'avènement d'une société moderne doit-elle nécessairement passer par une totale occidentalisation de notre fonds culturel pour pouvoir accueillir la modernité ? Décider par exemple de tous nous christianiser pour enfin ancrer notre destin dans la modernité¹⁴ ? Peut-être serait-ce là une option envisageable pour un peuple dont les fondements culturels seraient encore bien superficiels. Mais pour une vieille civilisation apparue à la période axiale et qui a donc développé une riche approche de l'existence, l'expérience accumulée, la pensée élaborée et le modèle de comportement qu'elle a développés au fil du temps sont autant de trésors collectés par l'humanité au travers de cette civilisation en particulier ; elle ne peut se résoudre à renoncer à ses valeurs et être ainsi tout simplement mise au rebut.

En ce monde, chaque civilisation se forge sa propre expérience et sa propre sagesse au gré de son cheminement historique, et se choisit des valeurs, des normes, des attitudes et des institutions qui concourent à donner un sens à son existence, à donner corps aux valeurs existentielles qui l'habitent ; elle joue également un rôle normatif façonné au fil des siècles afin de régir les problèmes inhérents à la communauté humaine dont elle relève. Chaque homme est le produit d'une tradition à l'origine de certaines valeurs, d'une certaine culture, et nous naissons, grandissons, apprenons et vivons baignés par elle. Le comportement notamment découle d'un acquis. L'évolution de la configuration des valeurs obéit à certaines lois intrinsèques et on ne peut simplement ou intuitivement supposer

14. Voir Liu Xiaofeng 2000.

que cette évolution suit celle de la structure sociale. Une civilisation résulte d'une sédimentation opérée sur plusieurs millénaires, ce qui crée nécessairement un état d'esprit propre à une culture; une vie humaine se déploie au gré de l'expérience accumulée, véhiculée par la culture l'environnant, laquelle est indissociable des us et coutumes, et de la langue.

Il n'en demeure pas moins que pour percer à travers la modernité, la tradition a besoin de définir des *modalités de réapparition*. L'expérience occidentale montre trois choses. Tout d'abord, que la tradition trouve toujours à se perpétuer au sein de la société, car celle-ci fournit un cadre très favorable à sa conservation et à son développement, comme le montre par exemple la dynamique chrétienne aux États-Unis. Par ailleurs, à partir de la tradition se développe une « civilisation civile »; il s'agit-là d'une invention de la société moderne, d'une passerelle tendue entre le récit de la tradition et celui de la modernité¹⁵. Enfin, la vie en société est régie par des normes fondamentales: la langue, les coutumes, les fêtes et les usages partagés par toute une population. Les modalités de réapparition de la configuration des valeurs traditionnelles dans la société moderne peuvent se situer à plusieurs niveaux, et de ce point de vue, la tradition culturelle chinoise et sa configuration des valeurs bénéficient donc d'un vaste espace où s'exprimer dans la société moderne, et le champ des possibles est très large.

Nombreux sont ceux qui doutent que la tradition culturelle ait encore un rôle à jouer dans la société moderne, car ils estiment que c'est la réalité de la société qui détermine la configuration des valeurs. Il s'agit là d'un piètre réductionnisme. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel propose de réfléchir à tous les aspects de la vie en société et non de réduire quelques-uns de ces aspects à une simple fonction essentielle de la société civile. Une configuration des valeurs n'a pas pour simple objectif de venir en renfort des réalités de la société ou de s'y plier; elle a besoin d'être régie par une hauteur de principe qui assurera un équilibre, et se doit notamment d'encadrer les aspirations démesurées. Aussi, à l'aspiration aux droits et aux libertés, Hegel oppose-t-il un sujet moral autonome

15. Voir SUN Xiangchen 2012.

et une vie morale beaucoup plus développée en vue de créer un équilibre. À cet égard, toutes les cultures ont mis au point des outils adaptés. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber écrit que le capitalisme, cette immense aspiration de la modernité, a justement trouvé son équilibre normatif en s'appuyant sur la grâce du salut et la vie d'abstinence prônées par le protestantisme, autrement dit une forme d'ascèse sécularisée¹⁶. La tradition culturelle chinoise en tant que fonds normatif de valeurs ne doit pas nécessairement se placer dans les rails de la modernité; ayant saisi le sens de la modernité, sa mission première consiste à répondre aux défauts et aux erreurs de la modernité pour viser un équilibre intégrant sa part de contradictions: là se trouve, autrement plus important, le sens moderne de la configuration des valeurs traditionnelles. Ce qu'on appelle la mutation de la modernité ne consiste pas en un quelconque renversement fondamental; il s'agit bien plutôt de comprendre son rôle dans la société actuelle.

La vie en société est en soi un système dans lequel chaque configuration des valeurs a sa raison d'être et forme une structure en soi cohérente à l'intérieur d'un équilibre dynamique. Dans le monde moderne, les concepts ne s'arrangent pas automatiquement entre eux pour produire une structure autosuffisante. Ainsi, les diverses nations et cultures occidentales se sont toutes adaptées, construites à leur manière face à l'avènement du monde moderne. Pour les sociétés non occidentales, réussir à coordonner entre elles des valeurs-ressources très diverses pour arriver à un état stabilisé relève du défi. Dans le système du monde de la vie (*Lebenswelt*), seuls la stimulation mutuelle et l'équilibre sont à même de maintenir la stabilité et l'harmonie d'un système, sachant que chaque tradition culturelle se caractérise souvent par une forte composante conservatrice. De ce point de vue, toute société moderne a donc besoin des valeurs normalisées d'une certaine tradition culturelle pour réaliser son équilibre; pour fonctionner de manière rationnelle, une société moderne ne peut tout simplement pas faire l'économie d'une nouvelle interprétation de la tradition.

16. WEBER Max 1905.

La double substance dans le monde de la vie

Une fois mis en évidence l'amalgame entre savoirs occidentaux et pensée moderne, une fois le mal éliminé et la confiance en sa propre culture rétablie, toute entreprise à vocation universelle doit partir de notre monde de la vie tel qu'il se présente. Cette entreprise se heurte cependant à un obstacle de taille : notre monde des idées et notre monde de la vie sont souvent incompatibles. Force est de constater que notre monde de la vie a été phagocyté par des concepts modernes venus d'Occident. La langue chinoise moderne a ainsi intégré nombre de concepts par le biais de la traduction. Or, si en tant qu'expression la plus fondamentale de la pensée, le concept présente une face universelle, l'expérience qui en découle peut se retrouver tiraillée par la différence de culture et de configuration des valeurs. Négliger cette réalité reviendrait à nous sentir complètement désorientés face à l'universalisme moderne, et les concepts-valeurs de la tradition ne feraient que s'agiter dans le monde de la vie sans réussir à y faire leur nid.

Depuis le mouvement pour la nouvelle culture, l'expérience existentielle des Chinois n'a jamais pu s'exprimer à travers une forme rationnelle, soit qu'elle ait été brutalement engloutie par le concept de modernité, soit qu'elle doive faire face au monde des idées sur un mode « entravé ». Conséquence directe : les concepts-valeurs les plus précieux de la tradition culturelle chinoise ont progressivement disparu de toute formulation théorique de la modernité pour s'enfoncer dans la partie immergée de l'iceberg que forme le monde de la vie. Notre expérience propre et nos concepts-valeurs existent depuis si longtemps et pourtant nous avons progressivement perdu la faculté d'user du langage de la formulation théorique pour en donner une présentation articulée. L'exemple le plus représentatif est en l'occurrence celui de la « philosophie chinoise » : façonnée par les concepts ou les structures de la philosophie occidentale, ladite « philosophie chinoise » a été d'emblée condamnée à n'être qu'une philosophie de rang inférieur. La pensée et les valeurs chinoises ne sont autorisées à corroborer l'universel principe de la philosophie qu'en lui apportant des « matériaux » ou une « spécificité », et depuis Hu Shi, l'histoire de la philosophie chinoise n'a fait que se

plier à ce schéma. Feng Youlan avait d'emblée défini les données du problème en ces termes :

Aujourd'hui, pour parler de philosophie chinoise, la tâche essentielle qui incombe est de partir de toutes les connaissances accumulées au cours de l'histoire de Chine pour en extraire celles qui peuvent être assimilées à ce que les Occidentaux appellent philosophie, puis en faire la narration¹⁷.

Cette approche est sous-tendue par une volonté de « faire » de la philosophie chinoise en optant pour l'autodénigrement, à l'instar d'un orchestre symphonique de musique traditionnelle chinoise qui tenterait d'imiter un orchestre symphonique occidental : reprenant laborieusement à son compte la configuration d'un orchestre occidental, il imposerait une distorsion aux spécificités et aux valeurs des compositions musicales chinoises pour chercher à attribuer une « nature symphonique » à la musique traditionnelle, autrement dit, attribuer une « modernité » à la musique traditionnelle.

On ne peut indéfiniment ignorer la partie immergée de l'iceberg, car la vie finit fatalement par s'y heurter. Les Chinois en ont malheureusement payé le prix fort à l'époque contemporaine. En effet, la Révolution culturelle a justement été la manifestation paroxystique de cette « révolution » de la culture qui a fait remonter à la surface absolument tous les aspects de la vie jusqu'alors profondément enfouis, et totalement éradiqué la « vie civilisée » à laquelle la tradition culturelle chinoise avait donné ses contours. Nous nous sommes aujourd'hui enfin départis de cette acception erronée et radicale de la modernité politique et pouvons droit dans les yeux regarder notre monde de la vie, lequel est un monde que je qualifierai de « double ». En effet, dans l'un des mondes, nous avons entièrement repris à notre compte le discours de la modernité servi par l'Occident pour dessiner notre propre monde « moderne » : dans l'ensemble de la sphère publique ou presque, nous usons des énoncés occidentaux au nom de la modernité. Partis politiques, marchés, sécurité sociale, droit, université, éducation, etc. : derrière ces notions se cache tout un ensemble de concepts-valeurs modernes venus du monde occidental et cette modalité présente un aspect de

17. FENG Youlan 2000, Vol. 1, « Xulun » (« Introduction »), p. 3.

l'universel. Et dans l'autre monde, nous restons des Chinois, avec notre mode de vie, notre façon de ressentir, nos concepts centraux, et notre attachement à la préséance du « Ciel, Terre, souverain (pays), parents, professeur » et à l'interprétation que nous en faisons. Le problème est que dans ce monde double dans lequel nous vivons, l'expérience existentielle des Chinois n'a plus son mot à dire, elle ne peut plus que survivre en demeurant cachée. Tant que son propre discours n'aura pas été énoncé de manière rationnelle, tant que son contenu rationnel n'aura pas émergé sous la forme rationnelle prônée par Hegel, son sens universel à l'égard du monde moderne restera dans l'ombre. Aussi est-il urgent que la partie immergée de l'iceberg que constituent cette expérience existentielle et cette configuration des concepts-valeurs refasse enfin surface pour rejoindre le monde moderne, *de manière à ce que la tradition culturelle qui survit dans le monde de la vie puisse enfin réintégrer le monde des idées de la modernité.*

Il est temps de regarder le monde double dans lequel nous vivons avec une approche beaucoup plus frontale: plutôt que de continuer à nous imposer inconsciemment cette distorsion dans un monde double, mieux vaut admettre avec courage et lucidité le monde réel de la Chine contemporaine. On ne peut ignorer l'axe central que constitue la modernité, et cette réalité, le célèbre « substance chinoise, usage occidental » (*zhongti xiyong* 中體西用) ne peut la décrire. Mais nous devons également renouer avec notre tradition et ne plus accepter l'occidentalisation complète, le « substance occidentale, usage occidental » (*xiti zhongyong* 西體西用). La réalité d'un monde double nous impose de partir d'un horizon double pour examiner notre monde de la vie. Le premier horizon, c'est celui de la civilisation moderne. La civilisation moderne fournit la toile de fond temporelle à notre monde actuel; si ce contexte historique n'est pas pris en compte, il devient très difficile de trouver ses marques dans le monde moderne, mais aussi de se positionner face à l'avenir. La Chine contemporaine a tout fait pour se fondre dans le système moderne et ce choix a porté ses fruits. Que les concepts modernes aient toujours soutenu le développement de la Chine moderne fait l'unanimité auprès des Chinois. Si la route n'a jamais été droite, il n'en demeure pas moins que ces concepts

sont le lieu de la dynamique qui a permis tant de réussites. Les concepts-valeurs auxquels se conforme la civilisation moderne ne peuvent cependant uniquement s'expliquer par l'« usage » du principe substance/usage, comme lorsque Li Zehou parle de « substance occidentale, usage chinois », où sa « substance occidentale » (xiti 西體) est de toute évidence un autre nom pour modernité. Le second horizon, c'est celui de la tradition culturelle chinoise. La longévité de la civilisation chinoise est étroitement liée à ses gènes, et a une raison d'être profonde. Quand une civilisation a réussi à conserver sa vitalité pendant si longtemps, c'est parce qu'elle a très bien compris où se trouvent ses points faibles et qu'elle a déployé tout au long de son histoire des concepts-valeurs à même d'en triompher. La sentence selon laquelle « Les jours de beau temps, où l'on se sent fort, mieux vaut lire l'histoire, les jours de mauvais temps, où l'on se sent faible, mieux vaut lire les classiques », offerte à Li Zehou par Feng Youlan, et qui est une transformation d'une autre sentence de Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872) — « Les jours de beau temps, où l'on se sent fort, mieux vaut lire les classiques, les jours de mauvais temps, où l'on se sent faible, mieux vaut lire l'histoire » — illustre bien cette idée : il est question ici de la capacité d'une culture à toujours retrouver l'équilibre. Lorsqu'on lit trop l'histoire ou pas assez les classiques, l'équilibre culturel est brisé, le point d'auto-équilibrage des concepts-valeurs a été balayé. Souvent, un grand corps de civilisation a une nature holistique ; il se présente sous la forme d'un mécanisme capable de s'auto-équilibrer. En même temps qu'il engendre les problèmes, il porte aussi en lui les remèdes qui le guériront. Renoncer à la légère à l'horizon de la tradition, c'est vraiment faire peu cas de soi et de sa culture.

Si saisir le monde double dans lequel on vit n'est pas chose aisée, partir de cet horizon pour rétablir la configuration des valeurs de la Chine moderne est encore plus ardu. Un principe, une opinion quelconque pourront sembler à première vue d'une plus grande clarté, d'une plus grande précision, être terriblement attractifs et séduisants ; il s'agira là pourtant de l'option la plus éloignée de la réalité chinoise. En effet, le double horizon formé par la configuration des valeurs de la modernité et la configuration des valeurs nées de la tradition culturelle chinoise

est le seul lieu où forger la destinée des Chinois de l'ère moderne, et toute approche cherchant à s'éloigner de ce double horizon est historiquement voué à l'échec. Ainsi, l'histoire montre que les tenants de l'occidentalisation ou du conservatisme extrêmes ont été implacablement écartés à plusieurs reprises. Cela dit, leur positionnement simplificateur et leur discours émotionnel réussissent encore et toujours à atteindre un public suffisamment large pour leur permettre de renaître de leurs cendres. Débattre de la construction de la configuration des valeurs de la Chine moderne nécessite donc aujourd'hui de se défaire de ce sectarisme réducteur et d'admettre la complexité et la diversité de cette configuration. Si le double horizon relève de la responsabilité des Chinois de l'époque moderne, il est également le lieu de la richesse spirituelle des Chinois, singulière et distincte de celle des Occidentaux. Les Occidentaux sont entrés dans la modernité *via* leur tradition; les Chinois doivent donc isoler les éléments de la civilisation moderne qui proviennent d'Occident mais aussi comprendre leur propre tradition culturelle s'ils espèrent s'inscrire dans le présent et gagner l'avenir, et ce faisant proposer une nouvelle possibilité à une humanité en harmonie dans la diversité de ses civilisations.

Le double horizon représente ce qu'en termes philosophiques on nommera plutôt la « double substance » (*shuangchong benti* 雙重本體) du monde de la vie. Nous évoquons la double substance pour sortir de l'ornière dans laquelle le double binôme passé/présent et Chine/Occident a placé les Chinois depuis trop longtemps. Ainsi, l'opposition passé/présent se manifeste par une forme d'archétype progressiste, à l'instar du succès rencontré à l'époque contemporaine par le darwinisme social, lequel relève d'un progressisme grossier faisant fi de toutes les sagesse développées par l'humanité dans son ensemble, jetant les sagesse anciennes aux orties; mais elle peut aussi se manifester par la négation du présent au nom du passé, tombant alors dans le piège d'un déplorable positionnement conservateur refusant de voir la contribution de la modernité à la civilisation humaine; Leo Strauss, à qui la Chine prête pour l'heure une oreille attentive, présente cette posture tournée vers le passé. Quant à l'opposition Chine/Occident, elle peut facilement tomber dans le piège du centrisme culturel.

Ainsi, l'eurocentrisme a négligé la diversité des civilisations de la planète tandis que l'occidentalisation a débouché sur des ripostes d'autant plus virulentes des cultures locales; la prodigieuse percée des fondamentalismes dans les sociétés non occidentales y est directement corrélée. Le sinocentrisme, quant à lui, veut tout ignorer de la déferlante de la civilisation moderne; incapable de puiser dans les accomplissements réalisés par l'ensemble de la civilisation humaine, sa nature rigide et fermée ne fait aucun doute. Aussi devons-nous nous débarrasser de cette fatalité qui voudrait nous voir encore et toujours patiner, embourbés dans la sempiternelle logique du passé/présent et du Chine/Occident, nous débarrasser du double enchevêtrement formé par l'espace culturel (l'opposition Chine/Occident) et le temps historique (l'opposition passé/présent). Il est indispensable de partir du monde de la vie tel qu'il est, de la logique intrinsèque à la configuration des valeurs, de la hauteur que fournit la substance, pour clairement entrevoir le monde double dans lequel nous vivons.

Les traditions culturelles chinoise et occidentale ont toutes deux pensé la substance — *benti* (本體) en chinois. Si le principe substance/usage (*ti/yong* 體用) de la tradition culturelle chinoise a été introduit par la doctrine bouddhiste, ce n'est qu'à partir des dynasties Song (960-1279) puis Ming (1368-1644) qu'il prendra son véritable envol dans la tradition intellectuelle chinoise, qui l'articulera en *mingti dayong* 明體達用: comprendre la substance et l'appliquer dans l'usage. La relation substance/usage est complexe car elle englobe une différence entre la substance réelle et l'usage factuel, mais aussi l'idée de latence contre celle de réalité, ainsi que la distinction essentiel/accessoire, principal/secondaire, primordial/marginal. Ainsi donc, lorsque la Chine ancienne traite le binôme substance/usage, la définition vagabonde et renvoie à toutes les significations précédemment citées. Or, lorsque dans son *Exhortation à l'étude* (*Quanxue pian* 勸學篇), Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) parle de « savoirs anciens comme substance et savoirs nouveaux comme usage » (*jiuxue wei ti, xinxue wei yong* 舊學為體, 新學為用), il complète son propos en écrivant:

Les savoirs de la Chine comme savoirs intérieurs, les savoirs de l'Occident comme savoirs extérieurs ; les savoirs de la Chine s'occupent de l'esprit de l'individu, les savoirs de l'Occident concernent les affaires du monde.

Ses contemporains résumeront dès lors la formule en parlant de « substance chinoise et usage occidental », ce qui transportera le binôme conceptuel substance/usage à travers toute l'époque contemporaine avec le caractère *ti* (substance) portant surtout le sens de partie principale, origine et tradition. L'*ousia* (onto-) de la pensée occidentale s'enracine dans la copule indo-européenne « l'être, ce qui est ». Le correspondant qui lui est généralement donné dans les langues occidentales est le terme « substance » qui par la suite donna *shiti* 實體 (substance réelle) en chinois. Dans le monde occidental, le terme a intégré une structure tricéphale : « onto-théo-logos ». L'ontologie de son côté se dit cependant *benti lun* 本體論 en chinois : les Chinois ont ainsi l'habitude de nommer *benti* 本體 ce que les Occidentaux appellent « substance ». Or, depuis Kant, la philosophie conçoit le noumène « *ousia* » (*benti* en chinois) en opposition au « phénomène ». Mais alors, comment devons-nous appréhender le sens de *benti*/substance dans le monde de la vie ? Ici, il est autant nécessaire de laisser de côté l'acception occidentale de « substance » que de ne pas trop relier le terme à la définition traditionnelle du principe substance/usage. Li Zehou présente ce *ti* de *benti* comme « le *benti* présent dans la société, autrement dit les nécessités de l'existence qui s'imposent à tous (les vêtements, la nourriture, le toit, les déplacements), la vie quotidienne (notamment la vie matérielle¹⁸) » ou encore « les forces productives de la société et les modalités de production de la société ». Cette approche pose problème dans un cas comme dans l'autre. En effet, il est ainsi très facile de tomber dans le piège d'une structure de pensée ne percevant qu'un déterminisme de la vie économique ; le *ti* renverrait donc à la vie matérielle des gens ou encore aux modalités d'élaboration de la vie matérielle. Or, la configuration des valeurs du monde de la vie est essentiellement déterminée par un système des significations, lequel est formé par l'ensemble des relations qui,

18. Li Zehou 2012, p. 58.

se complétant mutuellement, régissent les sous-systèmes à l'intérieur du système. Le « *benti* présent dans la société » de Li Zehou, ou « nécessités de l'existence qui s'imposent à tous », serait un fondement pour la pensée déterministe ; mais compte tenu de ce qu'est un système des significations, il n'est de fait qu'un sous-système du système des significations. Les « nécessités de l'existence » sont loin d'être autosuffisantes : elles peuvent adopter des contours sobres ou au contraire opulents ; entre les deux, la gamme des possibles s'inscrit dans un système des significations bien plus vaste. Aussi la vie quotidienne des hommes n'est-elle pas une substance (*benti*) fondamentale : chaque monde des significations gouverne des « nécessités de l'existence » qui lui sont propres et tout monde de la vie est ainsi soutenu par un système des significations. Partant de là, le « substance occidentale, usage chinois » de Li Zehou ne tient pas la route. Bien plus que le monde de la tradition, celui de la modernité subit de plein fouet une transition du monde des significations. Chaque monde de significations est doté de concepts piliers. Ici, c'est la « chose en soi » qui est le véritable *benti* dans le sens où un tel système des significations se caractérise en ce qu'il est ultime et irréductible ; il dispose d'un socle ultime, indépendant et inédit, et d'un système de valeurs complet qui peut se déployer à partir de lui. Quand on parle de substance (*benti*), difficile effectivement de ne pas l'associer à d'autres concepts tels ceux de la modernité ou de la Chine. Cela dit, se fonder sur la substance (*benti*) pour décrypter la configuration des valeurs, c'est partir de son système et de sa logique pour tenter de comprendre. Il ne s'agit plus de décrypter à partir des transformations dans le temps (passé/présent), ni davantage de décrypter à partir des contrastes dans l'espace (Chine/Occident), mais bien de donner la priorité à l'immédiateté de la synchronie pour dessiner l'actuelle configuration des valeurs de la société, l'origine et le développement de ses significations et la logique inhérente déployée. Si la double substance (*benti*) qui sous-tend la configuration des valeurs de la Chine moderne signifie que nous vivons dans un double monde des significations, cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait totale incompatibilité (comme entre l'eau et le feu) ou antagonisme irréconciliable : nous devons à présent davantage clarifier la nature et la logique de chacun des systèmes.

Il y a tout d'abord l'étalon de l'individualité (*geti benwei* 個體本位): c'est la valeur centrale de la civilisation moderne. La modernité peut être décryptée à travers différents canaux: la politique, l'économie, la culture, la société, le droit, l'éducation sont autant de concepts nés avec la modernité. Ces concepts n'existent pas isolément: ils s'appuient sur un ensemble de concepts-piliers tous fondamentaux: liberté et dignité pour l'individu, développement et justice pour la société, prospérité, puissance et démocratie pour l'État. Ces concepts-valeurs incontournables imprègnent tous les esprits dans le monde moderne, ils ne sont plus spécifiques à une civilisation en particulier et sont le signe d'une humanité qui a progressé dans la connaissance d'elle-même; ils sont un marqueur important de la civilisation moderne. Si les concepts de la modernité sont nés en Occident, ils sont désormais des valeurs universelles partagées par l'humanité toute entière car fondamentales. À l'échelle des valeurs, signe du respect des libertés individuelles, le concept-étalon de l'individualité est le concept fondamental de la modernité. La liberté individuelle est née de la tradition culturelle occidentale. Ainsi, Hegel explique que ce concept nous vient de la Rome antique et de la tradition chrétienne, mais qu'il aura fallu attendre l'avènement de la modernité pour le voir véritablement s'inscrire dans le monde occidental:

Cela fait bien mille cinq cent ans que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir grâce au christianisme et qu'elle est véritablement devenue un principe universel pour l'humanité, de fait pour une petite partie seulement. Mais ce n'est que depuis hier, on peut le dire, que la liberté de la propriété a été reconnue ici et là comme principe¹⁹.

19. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820. Traduction chinoise p. 70. NdT. : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur deux traductions françaises existantes du passage concerné (« *Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden* »):

- « Il y a environ un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'affirmer grâce au christianisme et à devenir un principe universel, pour une faible partie de l'humanité seulement. Mais, ce n'est que depuis hier, peut-on dire, que la liberté de la propriété a été çà et là reconnue comme principe. » (Source : traduction de Robert Derathé, Paris : Vrin,

Du point de vue de la modernité, lorsqu'il s'agit de déterminer où se situe l'étalon entre l'individu et le groupe, force est de constater que le statut de substance (*benti*) accordé à la liberté individuelle ne résulte pas d'un choix dépendant d'une certaine conception des valeurs ou de la spécificité d'une civilisation en particulier. En effet, dans toute société traditionnelle, qu'elle soit orientale ou occidentale, l'individu est toujours soumis à une communauté. Peu importe qu'il s'agisse d'une cité ou d'un État, d'une société villageoise ou d'un clan familial; dans la société traditionnelle, l'unité de base qui permet à l'homme de survivre est la communauté, ce qu'explique Aristote en ces termes :

Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu²⁰.

Il faudra attendre l'avènement de la société moderne pour voir l'individu obtenir un certain statut d'indépendance, lequel se manifestera dans le droit : « [...] De plus en plus de droits personnels et de biens sont retirés de la sphère familiale pour être portés devant les tribunaux publics²¹. » L'individu de la modernité devient non seulement l'unité de base du droit civil, mais aussi l'ultime et plus petite unité à partir de laquelle se construit le monde moderne. L'étalon de l'individualité est le produit du monde moderne, même si la

2^e édition revue et augmentée, 1982, « première partie : le droit abstrait », § 62, p. 116).

- « Il y a bien mille cinq cent ans que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir grâce au christianisme et qu'elle est devenue un principe universel parmi une partie, petite d'ailleurs, du genre humain. Mais c'est depuis hier, si l'on peut dire, que la liberté de la propriété a été reconnue ici et là comme principe. » (Source : traduction de Jean-François Kervégan, Paris : PUF, 3^e édition entièrement révisée et augmentée, 2013, « première partie : le droit abstrait », § 62, p. 212).

20. ARISTOTE 1991, Livre I, « Priorité et utilité de la cité », 1253a, §14, p. 14. Traduction chinoise p. 9.

21. MAINE Henry Sumner 1861, Chapitre V (« Primitive Society and Ancient Law »), p. 167. Traduction chinoise p. 110. NdT : traduction effectuée depuis la version anglaise : « [...] a greater number of personal rights and a larger amount of property are removed from the domestic forum to the cognizance of the public tribunals. »

société traditionnelle a effectivement connu des moments de poussée de l'individualité, comme par exemple à travers l'esprit rebelle qui caractérisa les mœurs sous les Wei-Jin (220-420). Car l'étalon de l'individualité de la modernité concerne chaque individu et non un individu qui serait issu d'une certaine élite. L'étalon de l'individualité consacre la liberté et les droits de l'individu et ne correspond ni à une quête d'ordre moral ni à une égalité entre individus telle celle où « tous les hommes peuvent devenir des sages comme les souverains modèles Yao et Shun²² ». Selon Henry Sumner Maine, cette spécificité qui représente l'étalon de l'individualité dans la société moderne peut être considérée comme un nouveau point de départ de l'Histoire :

Partant, depuis une extrémité de l'Histoire, d'un état de la société où toutes les relations de personnes se résument aux relations de la famille, il semble que nous ayons progressivement évolué vers une phase d'ordre social où toutes ces relations découlent du libre accord d'individus²³.

Autrement dit, dans les sociétés traditionnelles, le devoir de chaque personne dépend de sa position et de son rôle au sein de son groupe d'appartenance et non de sa valeur en tant qu'être indépendant et autonome ; Maine parle d'identité (*identity*). De ce point de vue, la mutation d'une société traditionnelle vers une société moderne est aussi une mutation de l'identité de la personne vers son individualité libre. La valeur et le statut de l'individu sont, non pas un choix opéré par une quelconque civilisation, mais bien un fondement des valeurs communes de la modernité.

Sur le plan des valeurs, la reconnaissance de l'individualité est la pierre de touche par laquelle on mesure qu'une société est véritablement entrée dans l'ère de la modernité. Nombre de concepts-valeurs de la civilisation moderne sont fondés sur la liberté, l'égalité et les droits de l'homme, lesquels, du fait du degré de civilisation atteint

22. MENCIOUS, Livre VI (« Gaozi »), chapitre 2, paragraphe 2.

23. MAINE Henry Sumner 1861, p. 169. Traduction chinoise p. 111. NdT : traduction effectuée depuis la version anglaise : « *Starting, as from one terminus of history, from a condition of society in which all the relations of Persons are summed up in the relations of Family, we seem to have steadily moved toward a phase of social order in which all these relations arise from the free agreement of Individuals.* »

manifestent que chaque vie compte, sont une affirmation rationnelle des attentes de chaque individu dans la vie économique, garantissent la protection des droits de chaque individu sur le plan politique, et signent l'aspiration à la liberté de chaque individu dans la vie en société. Le respect de la volonté individuelle est l'ultime unité du respect qu'éprouve l'humanité toute entière pour elle-même. L'individualisme et l'humanitarisme déployés par l'Occident depuis l'époque contemporaine prônent l'émancipation de l'homme et leur ultime unité se manifeste à travers le respect de la liberté de chaque individu. Hobbes définit cette liberté comme la liberté de réaliser toute chose en usant du moyen jugé le mieux adapté par son jugement et sa raison propres²⁴. Cette liberté est un droit de l'homme, où « tout homme a un droit sur toute chose, y compris les uns sur le corps des autres²⁵ ». Il n'y a ici aucune exigence d'ordre moral et c'est du droit de chacun qu'il s'agit. Partant de là, Benjamin Constant distingue liberté des Anciens et liberté des Modernes : « La liberté individuelle, [...] voilà la véritable liberté moderne²⁶. »

24. HOBBS Thomas 1651. Chapitre 14 : « Des deux premières lois naturelles, et des contrats ». Traduction chinoise p. 99. NdT. : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur deux traductions françaises publiées des deux passages concernés :

- « Le droit de nature, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considèrera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin. » (Source : traduction de l'anglais, annotée et comparée avec le texte latin par François Tricaud, Paris : Sirey, « Philosophie politique », 1990, p. 128).

« Le droit de nature, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin. » (Source : traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, « Folio – Essais », 2000, p. 229).

25. *Ibid*. NdT. Nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur les deux traductions françaises précitées :

- « [...] il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres. » (Source : traduction de François Tricaud, p. 129).

- « [...] il s'ensuit que, au sein d'un tel État, chacun a un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres. » (Source : traduction de Gérard Mairet, p. 231).

26. CONSTANT Benjamin 1819. Traduction chinoise p. 41.

Hegel, pourtant considéré comme un philosophe conservateur, comprenait lui aussi très bien que la différence entre Anciens et Modernes se situait dans la volonté individuelle puisqu'il écrivait que dans les anciens pays, l'objectif subjectif et la volonté étatique ne formaient qu'un et qu'en revanche, dans le monde moderne, nous attendons un point de vue personnel, une volonté personnelle et une conscience personnelle²⁷. La liberté individuelle est le marqueur de la civilisation moderne : de Thomas Hobbes à Hegel, tous s'accordent sur ce point ; même la réalité socialiste et l'idéal communiste ne le remettent pas en cause. Karl Marx le reconnaît complètement : le développement de la liberté de chacun est la condition du développement de la liberté de tous²⁸. La production du concept d'individualité ramène certes très souvent à la tradition culturelle occidentale²⁹ ; cela dit, le concept-étalon de l'individualité tel qu'il fonctionne dans la société moderne s'est affranchi du soutien de la tradition culturelle occidentale pour rationnellement se démarquer de manière autocohérente ; autrement dit, il s'est doté d'une forme rationnelle dans le cadre de la modernité. L'établissement de l'étalon de l'individualité a donc insufflé son âme à la société moderne, et constitue les fondations sur lesquelles bâtir l'organisation de la société moderne. L'étalon de l'individualité une fois défini, il devient possible de mettre en place toutes les structures appropriées, fondées sur l'individu : structures juridiques, économiques, politiques, etc. La société moderne bénéficie alors de relations fortes et structurées. Aussi, la valeur centrale de la civilisation moderne n'a absolument rien à voir avec de quelconques « savoirs extérieurs » ou savoirs visant à « répondre aux affaires du monde » ; elle se positionne en tant que substance (*benti*).

Bien entendu, l'étalon de l'individualité s'accompagne de son lot de problèmes, de crises et de défis dans la société moderne. Ainsi, l'égoïsme sur le plan de la morale, le nihilisme sur le plan des valeurs, et le relativisme sur le plan de la culture sont pour beaucoup corrélés aux concepts-valeurs rattachés à l'étalon de l'individualité

27. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820. Traduction chinoise p. 263.

28. MARX Karl 1995, p. 294.

29. Voir DUMONT Louis 1983.

de la modernité. Ils ont engendré de nombreux aspects négatifs auxquels les sociétés occidentales ont su répondre par la citoyenneté et la république, les mouvements chrétiens et les traditions communautaires. À l'époque du mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture, tant Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942) que Hu Shi estimaient que le particularisme centré sur l'individu jouerait un rôle évident dans la construction de la Chine moderne; ils saluaient même son avènement³⁰. Or, l'individualisme n'a jamais connu qu'un destin mitigé au sein de la Chine moderne. En effet, si la société chinoise a de toute évidence fait son entrée dans un monde moderne qui prend l'individu comme étalon, force est de constater que le sens premier du terme « étalon de l'individualité » dans le cadre de la modernité ne coïncide pas avec sa manifestation effective et que les facteurs négatifs découlant par ailleurs de l'individualisme n'ont pu être contrecarrés de manière efficace. Pour la société dans son ensemble, nous devons non seulement reconnaître les fondements des valeurs du monde moderne et leur raison d'être, mais aussi comprendre pourquoi ces fondements ne suffisent pas.

Il y a ensuite l'étalon du lien (*qinqin benwei* 親親本位), traduction d'une valeur centrale de la tradition culturelle chinoise. Nous, habitants de la Chine actuelle, continuons à vivre dans le monde des significations forgé par nos ancêtres. La façon dont nous percevons l'existence, les sources de la morale, la famille, l'État et le monde, le lien entre phénomènes célestes et affaires humaines relève pour tous ces aspects d'un système de significations riche et original. Tous ces concepts nés de la tradition demeurent extrêmement vivants, et doivent impérativement faire l'objet d'une réflexion approfondie et se manifester sous une forme contemporaine. La question en appelle de toute évidence à la substance (*benti*) et ne relève pas uniquement d'une forme que prendrait la vie morale.

Depuis l'époque contemporaine et la critique véhémement exercée par Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898) et d'autres radicaux à l'égard de la tradition culturelle chinoise, tout ce qui émane de la tradition est considéré comme voué à se retourner contre soi, voire souvent à être fatal. Dans son *Étude sur la vertu d'humanité* (*Ren xue* 仁學), Tan

30. Voir SUN Xiangchen 2015 (a).

Sitong se lance dans une attaque en règle des principes de la morale confucéenne : il faut « déchirer la nasse des principes immuables », des cinq relations cardinales (prince-sujet, père-fils, aîné-cadet, mari-femme, amis), ne conserver que celle impliquant les amis, partir de la liberté individuelle pour subvertir l'ordre imposé aux niveaux restreint et élargi — depuis la dynastie des Zhou de l'Ouest — par les principes du *qinqin* 親親 (veiller sur ses proches) et du *zunzun* 尊尊 (respecter la hiérarchie sociale). Depuis le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture, allant encore plus loin, des penseurs comme Wu Yu 吳虞 (1872-1949), Fu Sinian 傅斯年 (1896-1950) ou Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980) considèrent que le *qinqin*, le devoir envers les parents et les aînés, et la famille sont à l'origine de tous les maux et estiment qu'il est nécessaire de briser les chaînes de l'éducation selon les rites car elles entravent la liberté individuelle. Chen Duxiu quant à lui oppose le particularisme centré sur l'individu au particularisme centré sur le clan³¹. Ces approches drastiques ont peut-être eu leur raison d'être à une époque donnée. Or, la famille en Chine n'est pas uniquement cette manifestation d'une organisation sociale décrite par Maine : elle s'appuie sur une pensée née d'une substance (*benti*) et régit discrètement le gène de la tradition culturelle chinoise ; c'est là un fait qu'il nous faut admettre.

Wang Guowei 王國維 (1877-1927) estime que ce gène s'est formé entre la période Yin (qui désigne la seconde moitié de la dynastie Shang : 1401-1122 av. J.-C.) et la fin de la dynastie Zhou (1121-256 av. J.-C.). Depuis la publication de son « Des systèmes des dynasties Yin et Zhou » (*Yin Zhou zhidu lun* 殷周制度論), où il présente les différences entre les systèmes des Shang et des Zhou, le milieu intellectuel a progressivement pris conscience de l'ampleur de ces différences dans tous les domaines : écriture, ustensiles, régimes et jusqu'aux concepts. « Que les lois des Zhou sont belles ! J'observe les lois des Zhou³². » : notre tradition culturelle chinoise est celle qui s'est établie à partir des Zhou. Pour Wang Guowei, à partir des Zhou,

toutes les institutions ont été créées à partir des deux notions que sont le *zunzun* (respecter la hiérarchie sociale) et le *qinqin* (veiller

31. CHEN Duxiu 2000, p. 71.

32. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, chapitre III, paragraphe 14.

sur les proches). Ainsi, le *zunzun*, le *qinqin* et le *xianxian* (écouter les sages) se valent tous trois pareillement pour gouverner le monde. S'appuyant sur les deux notions que sont le *zunzun* et le *qinqin*, les Zhou réglaient leurs relations vers le haut avec le père et ses ascendants, vers le bas avec les fils et leurs descendants et vers les côtés avec les frères aînés et cadets, tout en faisant preuve de *xianxian* pour faire régner l'ordre dans la bureaucratie³³.

Ici, Wang Guowei explique que l'étalon du lien a jeté les bases de l'arrangement des valeurs culturelles chinoises. Le « lien », c'est le ressenti de l'amour le plus direct, le plus naturel dans la nature humaine, et en tant qu'assise conceptuelle, il est la manifestation de la reconnaissance indiscutable dans la tradition culturelle chinoise de la continuité d'une existence qui se prolonge de génération en génération. L'étalon du lien se rapporte sur un plan supérieur à la grande vertu du Ciel et de la Terre génératrice de la vie (*shengsheng* 生生), et se ramène sur un plan quotidien au terme de « famille » en tant que garantie de la continuité des générations. Le « lien » a donc esquissé la structure existentialiste spécifique à la tradition culturelle chinoise. Cette structure existentialiste n'est pas orientée dans le sens de l'« Être-vers-la-mort » (*Sein zum Tode*) décrit par Heidegger; il s'agit plutôt d'une structure existentielle dédiée à une « incessante succession des naissances » (*shengsheng bu xi* 生生不息)³⁴.

Dans la tradition culturelle chinoise, le « lien » a engendré le « respect à l'égard des parents et des aînés » (*xiaoti* 孝悌), qui a lui-même engendré « bienveillance et droiture » (*renyi* 仁義). La spécificité du « lien » se manifeste par le respect de la continuité d'une existence que régit une « incessante succession des naissances » ainsi que, partant de là, par une compréhension correspondante du sens de la vie. C'est pourquoi la tradition culturelle chinoise a un immense respect pour le sens que recouvre la famille. Si l'individu est l'ultime unité de l'existence dans la modernité, l'ultime unité par laquelle l'humanité peut perdurer est bien la famille. Quant au *xiao* 孝, vénération respectueuse et

33. WANG Guowei 1961, Vol. 2, p. 451 et 472.

34. SUN Xiangchen 2015 (b).

obéissante — généralement traduit par « piété filiale » —, il est la nature morale centrale de cette famille qui réalise le lien entre les générations; il est l'incarnation du concept-valeur des « relations humaines régies par le lien (*qinqin*) », il est la base du système moral de la tradition culturelle chinoise. « Le *xiao*, c'est le début de la morale » et de toutes les vertus prônées par la tradition — bienveillance, droiture, bienséance, sagesse —, il n'y en pas une qui ne soit pas fondée sur lui. Mencius a dit :

Le fruit de la bienveillance, c'est de pratiquer la piété filiale. Le fruit de la droiture, c'est de suivre les aînés. Le fruit de la sagesse, c'est de connaître et pratiquer ces deux vertus. Le fruit de la bienséance, c'est de régler et couronner ces deux vertus³⁵.

Se fondant sur l'étalon du lien, les Chinois ont mis en place un ensemble de concepts-valeurs régissant la famille, la morale, le pays, l'histoire et le monde terrestre.

Le substrat que forme la morale présente à n'en pas douter le défaut de limiter dans ses possibilités la libération de l'homme, et à force de s'aligner sur le cours de l'histoire, il a fini par se laisser entraver par la succession des chaînes institutionnelles. Aussi, violemment stigmatisée à l'époque moderne, la morale a-t-elle été accusée d'être un obstacle majeur à la construction de la Chine moderne. L'ordre moral voulant que l'on veille sur ses proches (*qinqin*) et que l'on respecte la hiérarchie sociale (*zunzun*) a été tenu pour le facteur originel d'éclosion d'une société despotique : il était donc nécessaire de le supprimer pour pouvoir laisser place à quelque chose de meilleur. Or, il existe toujours un écart entre l'approche conceptuelle d'un concept-valeur central et son institutionnalisation au cours de l'histoire, et on ne doit pas à cause des dérives de cette institutionnalisation en oublier la rationalité propre à ce concept : il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Aussi, après avoir clarifié le rôle fondateur de l'étalon du lien dans la tradition culturelle chinoise, il reste encore deux aspects à discuter. Le premier est que cette idée centrale appelle une formulation théorique moderne, qu'elle doit se trouver une forme rationnelle au sein de la modernité; serait envisageable une manifestation

35. MENCIUS, Livre IV (« Lilou »), chapitre 1, paragraphe 27.

universelle fondée sur la raison et où l'idée de l'étalon du lien correspondrait à un début de compréhension mondialisée. Le second est que ce concept-valeur doit également trouver à s'exprimer au travers des relations humaines entretenues au quotidien dans la Chine moderne, conserver son fonds ou contenu de vie et utiliser les habitudes quotidiennes qui en sont issues pour fournir un cadre au monde de la vie. Ainsi, il importerait d'asseoir à nouveau la conception des valeurs et la conception du monde de la tradition culturelle chinoise sur des rites comme les rites de passage à l'âge adulte, le mariage, les funérailles, ou encore sur des fêtes comme la fête des Morts, la fête de la Lune, la fête du Double-Neuf et la fête du Nouvel An; il faudrait réaffirmer la foi dans les valeurs au sein de la société civile à travers le principe du « Ciel, Terre, souverain (pays), parents, professeur », afin de véritablement enrichir le monde de la vie dans le cadre de la tradition culturelle chinoise. Dans la modernité, l'étalon du lien a aussi besoin de s'exprimer de manière à ce que forme et fonds ne fassent qu'un. Catégoriquement refuser ce concept-valeur pilier de la tradition culturelle chinoise revient à vouloir éliminer l'ensemble des fondements de la civilisation chinoise, pourtant solides et éprouvés; or, le système de valeurs de l'ensemble de la société s'effondrerait à sa suite. La diffusion de « l'individualité » nécessite d'être encadrée par le « lien » et ses concepts dérivés; de même que l'individualité en Occident a eu besoin d'être encadrée par une religion venue en renfort.

La configuration relationnelle de la double substance

Il se peut que l'avènement de la modernité entraîne certaines tendances irréversibles dans la mesure où le respect de la liberté et des droits de chacun correspond à une quête inéluctable de l'humanité à l'intérieur de cette configuration des valeurs. L'histoire moderne de l'humanité a parfois connu des moments où la progression de la modernité a été niée voire empêchée, mais ces tentatives se sont toujours soldées par un échec. Cela dit, les valeurs centrales de la modernité ne peuvent à elles seules donner

naissance à une société moderne aboutie, et derrière les sociétés modernes occidentales se trouve toujours, venue en renfort, la tradition culturelle occidentale. Car la substance que forme la civilisation moderne est loin de suffire et il est nécessaire de recourir aussi à la substance fournie par la tradition culturelle. Hegel en son temps avait convoqué la tradition morale de la Grèce antique pour faire contrepoids au caractère abstrait de l'individualité moderne. L'histoire de la modernité occidentale est l'histoire réunie de toutes les cultures qui ont fait appel à l'ensemble de leur tradition pour répondre à la modernité abstraite et *trouver un équilibre*; elles ont chacune effectué leurs choix et après avoir expérimenté un difficile ajustement, ont chacune réussi à mettre en place une modernité complète et à leur image.

Dans le cycle de formation de la société moderne, les pays occidentaux ont une longueur d'avance. Leur expérience et leurs enseignements sont riches, et les pays ayant intégré la modernité plus tard peuvent avantageusement tirer profit de leurs réussites et de leurs échecs. Dire qu'en Asie orientale, la modernité a commencé avec la dynastie Qin (221-206 av. J.-C.) ou avec la dynastie Song (960 – 1127) n'a vraiment aucun sens³⁶. Cette approche ne repose sur aucune assise crédible car elle part uniquement du niveau de rationalisation de l'administration ou encore de la prospérité atteinte par la société urbaine pour poser la question de la modernité, sans avoir saisi que ce qui caractérise le plus la civilisation moderne, c'est le respect de la liberté et des droits de chacun. Si cet élément n'est pas pris en compte, autant cesser immédiatement tout débat sur la modernité. Les facteurs à l'origine de la société moderne forment un immense puzzle, avec des origines dans la tradition et des fondements historiques. Les lumières venues d'Occident ont aussi bénéficié de l'apport de la tradition culturelle chinoise mais la véritable contribution de la modernité à la civilisation moderne reste encore à cerner.

Le fait qu'il y ait une expérience occidentale ne signifie pas que seul l'Occident puisse servir de modèle et qu'il faille donc négliger

36. Voir les travaux de Francis Fukuyama sur l'évaluation du système étatique à l'époque des Qin et l'approche de Naito Torajiro à l'égard de la modernité en Asie orientale.

le rôle important que joue notre propre tradition culturelle dans le monde moderne. La clé se trouve dans la clarification qu'il est nécessaire d'opérer entre structure de la configuration des valeurs de la modernité et structure de la configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise. Il s'agit de réfléchir à la relation unissant les deux configurations en partant d'un principe holistique. La société de la Chine moderne est une société à double substance et est nécessairement très différente du projet de modernité soutenu par la tradition culturelle occidentale. Faire comme Leo Strauss qui part des sagesses ancestrales pour réfléchir aux succès et aux échecs de la modernité est certes louable, mais si c'est au point d'oblitérer la modernité dans ce processus, on tombe alors dans la pure conjecture. Fondamentalement parlant, la célèbre controverse qui opposa Alexandre Kojève à Leo Strauss tournait autour de l'acceptation ou non du principe de modernité³⁷. Que la tradition culturelle chinoise soit dépourvue de nombreux principes de la modernité venus d'Occident est une réalité, mais il n'est pas nécessaire non plus de vouloir à tout prix s'adonner à l'autodénigrement. Ne pas être pourvu de tous les facteurs de la modernité n'est pas non plus rédhibitoire car à partir du moment où la rationalité de la modernité a été cernée, il est toujours possible d'apprendre. L'important n'est pas non plus de vouloir coûte que coûte suivre les rails de l'Occident. De fait, il n'existe pas de rails à suivre : la clé consiste à trouver le lieu où recevoir et effectuer la jonction en se fondant sur la substance fournie par sa propre tradition culturelle.

Si nous ambitionnons de positionner clairement la double substance, il est d'abord nécessaire de se débarrasser une fois pour toutes de l'idée selon laquelle la tradition culturelle chinoise relèverait d'un contexte bien spécifique à l'intérieur des conditions de la modernité. Certains s'appuient sur la modernité pour définir un contexte qui serait spécifique à la tradition culturelle chinoise, qu'il s'agisse de l'« unir à la pratique concrète de la révolution chinoise » ou de lui permettre de « rejoindre la communauté mondiale » ; quel que soit le slogan choisi, la logique sous-jacente est toujours la même : la tradition culturelle chinoise ne correspond

37. STRAUSS Leo 1948.

encore et toujours qu'à une « situation nationale » (*guoqing* 國情), elle ne saurait être une substance. Il est certes indéniable que l'endroit où la modernité s'est déployée de manière plutôt complète est l'Occident, du fait que cet Occident utilise son « ce qui est occidental » pour offrir un appui à la modernité. Nous devons procéder de la même manière et utiliser notre « ce qui est chinois » pour offrir une assise à la modernité. Cette assise se présente au final comme une complémentarité des deux substances, et non comme une osmose entre principe universel et pratique concrète ou encore comme une osmose entre universalisme et contexte local. Une comparaison structurelle peut mettre en exergue la différence entre les deux substances; il devient alors possible de mieux appréhender notre problème et notre mission. La Chine contemporaine, et surtout la Chine postérieure au mouvement du 4 mai qui lui avait fait renoncer à la substance chinoise (*zhongti*), n'a plus assimilé le monde des significations de la Chine qu'à une « situation nationale » (*guoqing*), une spécificité, une pratique concrète; jamais elle n'a voulu l'ériger au rang de concept faisant figure de substance. Cette approche a eu un impact retentissant sur la société chinoise moderne, entraînant plusieurs égarements graves et une confusion au cœur des existences quotidiennes. Nous devons regarder en face notre propre substance: le système des significations de la Chine a plus que besoin d'être représenté de façon exhaustive et théorique au sein du monde moderne, et à partir de là de se forger une forme rationnelle.

Les deux substances imprègnent probablement depuis très longtemps déjà notre monde de la vie, réglant notre existence de diverses manières. Elles se heurtent, se réajustent l'une à l'autre, coexistent, s'accommodent entre elles. L'époque contemporaine a plus d'un siècle d'existence et qu'on le veuille ou non, l'extrême confusion qui en est ressortie est devenue le principal obstacle à la construction de la configuration des valeurs de la Chine moderne. Les conséquences sont telles qu'aucune modalité théorique ne pourra à elle seule en venir à bout. Comme le dit Marx, la vie sociale est substantiellement une réalité. Partant de la théorie de la double substance présentée plus haut, nous constatons ensuite que les deux substances font à tout moment l'objet d'une « utilisation commune »

dans notre monde de la vie. « Utilisation » renvoie à diverses acceptions : le pragmatisme, l'utilité, la réalisation, la concrétisation. La notion ne renvoie donc ni à « substance chinoise, usage occidental » (*zhongti xiyong*), ni à « substance occidentale, usage occidental » (*xiti xiyong*), ni à « substance occidentale, usage chinois » (*xiti zhonggyong*); mais elle ne renvoie pas non plus à « Chine et étranger comme substance, Chine et étranger comme usage » (*zhongwai wei ti, zhongwai wei yong* 中外為體, 中外為用)³⁸. Il s'agit d'une double substance d'utilisation commune. Placée sous le jeu d'équilibre des deux substances, c'est la pratique qui fournira la configuration des valeurs de la Chine moderne, au cours d'un très long processus. L'ordonnancement des civilisations ne se mesure pas à l'aune des années mais à l'aune des siècles.

Quand on regarde l'histoire des valeurs régissant les sociétés occidentales, on observe que leur place à l'intérieur du développement culturel résulte d'un ordonnancement qui découle lui aussi de la double substance. Dès le début du XIX^e siècle, Liang Shuming avait déjà fait remarquer que les deux Grèce de l'Occident, telles les deux ailes d'un oiseau, avaient permis à la culture occidentale de prendre son envol³⁹. La tradition issue de la Grèce et de la Rome antiques, et celle héritée du judaïsme et du christianisme sont très éloignées l'une de l'autre, tandis que l'opposition entre foi et raison est de loin bien plus tranchée que celle entre civilisation moderne et tradition chinoise. La fusion entre foi et raison a toujours représenté un immense défi pour l'Occident : la méthode d'interprétation allégorique de Philon d'Alexandrie, le *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide, et jusqu'à la philosophie patristique et scolastique de tout le Moyen Âge ont inlassablement contribué à l'ordonnancement de la double substance au profit des valeurs de la culture occidentale.

38. ZHOU Cezong 1994. Zhou Cezong se place uniquement sur le plan de la dualité Chine/étranger pour expliquer l'absorption de la pluralité culturelle par la Chine moderne. Il n'a alors pas encore saisi l'objectif des valeurs centrales de la civilisation moderne, ni n'a spécifié ce qu'il entend par « Chine » et « étranger », tant du point de vue de la substance que du point de vue de l'usage.

39. LIANG Shuming 1987, p. 56.

Attardons-nous un instant sur l'organisation relationnelle de la double substance occidentale. Tout d'abord, les traditions gréco-romaine et judéo-chrétienne ont des origines différentes et ont développé des systèmes de valeurs qui leur sont spécifiques. Le système des valeurs de la Grèce antique était celui des quatre vertus cardinales : prudence, courage, tempérance et justice ; le système des valeurs chrétiennes est celui des trois vertus théologales : foi, espérance et charité. Chacun a sa raison d'être et aucun ne peut être réduit par l'autre. À partir du ^{iv}^e siècle, lorsque le christianisme a été reconnu par Rome, et pendant toute la lente conquête du continent européen par le christianisme, s'est installée une double substance, dans une prodigieuse osmose que j'appellerai « effet du cheval de Troie ». La foi chrétienne, tel un solide et gigantesque cheval de Troie, contenait très précisément les troupes de la raison gréco-romaine. Le degré de civilisation et la réflexion rationnelle auxquels était arrivée l'Europe du sud par le truchement de la Grèce et de la Rome antiques étaient absolument impossibles à appréhender pour les tribus germaniques de l'Europe du nord. Si les apparences ont donné la victoire aux barbares contre les Romains, la double substance gréco-romaine s'est, quant à elle, tout entière engouffrée dans le cheval de Troie de la foi chrétienne : la raison des Grecs, l'administration des Romains, voire toute la tradition culturelle classique. Et les peuples d'Europe du nord accueillant ce cheval simple et docile envoyé par le christianisme ont reçu en véritable baptême l'esprit de la raison et la civilisation classique des Grecs et des Romains. Le christianisme mettra un millénaire à se déployer à travers toute l'Europe, et en même temps qu'il accomplira sa mission de diffusion de la foi chrétienne, il transmettra aussi la substance de la raison gréco-romaine à l'ensemble du monde occidental. L'Europe est couverte d'églises aux styles très divers et qui semblent manifester avec éclat la réussite du déploiement de la foi religieuse à travers le continent. Mais derrière toutes ces églises se trouvent des techniques architecturales exceptionnelles, des mathématiques et de la géométrie, une peinture exquise et une musique céleste, une théologie philosophique, une logique, un raisonnement et une dialectique, une administration et une organisation sociale et citadine héritées des Romains, etc. On ne pourra jamais suffisamment

insister sur le rôle qu'a joué le christianisme dans la formation de la société européenne, sur le plan religieux certes, mais bien au-delà, pour tous les aspects de la vie sociale. C'est la double influence gréco-romaine et judéo-chrétienne qui a marqué au plus profond la tradition culturelle occidentale. La double substance de l'Occident a touché les hommes par le prisme religieux, en particulier les peuples barbares qui par la suite se sont vu complètement transformer par une culture fondée sur la raison⁴⁰. La Renaissance au xv^e siècle puis la Réforme au xvi^e siècle ont parachevé l'ultime métamorphose de la double substance de l'Occident pour aboutir à l'époque contemporaine. La Renaissance est le symbole même du guerrier gréco-romain de la raison qui, superbe, émerge du cheval de Troie du christianisme et, bombant le torse, occupe la scène de la nouvelle Europe qui était en train de naître. Par la suite, l'esprit du rationalisme grec s'est épanoui dans toute sa splendeur au sein de l'Occident. À ce stade, la culture gréco-romaine n'avait plus besoin de se raccrocher au giron de la religion chrétienne et a donc retiré son masque religieux pour à nouveau asseoir ses marques en toute indépendance. La Réforme a quant à elle œuvré pour se débarrasser d'un lourd fardeau culturel et réalisant son destin de cheval de Troie, a redonné à la religion la simplicité de ses débuts, laquelle, dotée de ce visage épuré, est partie à la conquête de la planète toute entière. Les deux substances de l'Occident s'étant alors déjà profondément contaminées l'une l'autre, c'est d'un seul corps qu'elles ont finalisé la formation de la civilisation occidentale et réussi à lui façonner son âme dans la modernité. Partant de là, nous pouvons mieux comprendre pourquoi dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel, se penchant sur toute la période qui, postérieure à l'esprit éthique de la Grèce, va du Moyen Âge aux Lumières, a dépeint cette dernière en des termes éclatants⁴¹, expliquant qu'elle correspondait

40. Lorsque le christianisme est entré en contact avec la tradition culturelle chinoise, c'est l'inverse qui s'est produit. Ainsi, les lettrés chinois de la fin de la dynastie Ming se sont d'abord beaucoup intéressés à la science et la philosophie morale avant d'accepter de se pencher sur le fait religieux ; ce faisant, ils s'inscrivaient exactement à l'opposé des peuples barbares qui s'étaient d'abord approprié la religion et les savoirs. Le phénomène serait intéressant à étudier.

41. Voir HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1807. Traduction chinoise vol. 2, p. 38.

à un parcours au cours duquel s'était formé un certain esprit. Ce parcours, c'est le processus de fusion des deux substances constitutives de la culture occidentale ; c'est aussi le processus de structuration de l'esprit qui s'est fondé sur la double substance. Cette évolution ne peut être expliquée en voulant établir une distinction entre société féodale et société capitaliste. C'est ce processus de formation qui explique la nature globalisante du développement de la civilisation européenne : l'Europe entière a été façonnée pendant un millier d'années et les heurts et rapprochements de ses deux substances forment l'essentiel de ce parcours chaotique.

Avoir compris que la question de la foi chrétienne forme le pilier central de la structure complémentaire du monde occidental, qu'elle est l'une de ses deux substances, c'est aussi un développement décisif des travaux de ces dernières années menés par la recherche chinoise sur les savoirs occidentaux⁴². Depuis très longtemps, influencés par le mouvement du 4 mai, nous appréhendons l'Occident à travers le prisme du binôme science/démocratie, d'où une compréhension très parcellaire de la culture occidentale, qui ignore le rôle éminent joué par la foi chrétienne dans le façonnement de l'Occident. La renaissance des lettres et des arts classiques, et la restauration de la foi à travers la réforme religieuse ont repositionné la double substance de la culture occidentale dans le cadre de la modernité. Kant a écrit : « [...] limiter le savoir pour laisser de l'espace à la foi. » [en allemand : « [...] *das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* »]. Cette assertion est une manifestation de la double substance à l'origine de la configuration des valeurs occidentales dans le monde moderne. Tout ignorer de cet arrière-plan et, s'imaginant agir de manière rationnelle, vouloir limiter le savoir pour s'appropriier la foi, voire totalement christianiser la Chine pour accueillir la modernité, serait se fourvoyer au plus haut point. C'est pourtant là aussi le résultat de l'amalgame effectué entre modernité et tradition des savoirs occidentaux. La contribution de Kant, c'est d'avoir bien compris dès l'époque des Lumières que le monde moderne rationalisé ne représentait pas la totalité de la vie,

42. À ce titre, le mouvement chrétien de la sinothéologie lancé par Liu Xiaofeng apporte une contribution très appréciable. Voir à ce propos SUN Xiangchen 2009.

et que le savoir peut difficilement contenir toute la vie moderne. Aussi a-t-il souhaité délimiter les domaines du savoir pour laisser un espace à la foi chrétienne issue de la tradition culturelle des Occidentaux. Cette proposition de Kant montre qu'il ne faut pas aveuglément rechercher une continuité logique, qu'il ne faut pas se fonder uniquement sur le savoir pour considérer le monde de la vie, qu'il est indispensable de respecter le système des significations mis en place par la tradition culturelle. Les Chinois peuvent se reconnaître dans la première moitié de l'assertion de Kant : sur le plan de la raison, encourager le développement commun des savoirs sans omettre d'en fixer les limites. Quant à la seconde moitié de l'assertion, c'est aux Chinois d'en fournir une interprétation qui leur est propre, qui est de laisser de l'espace à la tradition culturelle. Laisser de l'espace à la tradition culturelle, c'est nous laisser la possibilité de regarder en face notre expérience existentialiste et nos valeurs-concepts, c'est regarder en face notre propre substance, formée de nos valeurs.

Mais alors comment positionner la double substance qui doit engendrer le monde de la vie des Chinois de la modernité ?

Le premier principe est que chaque substance se caractérise par une nature holistique. Tant les valeurs centrales de la civilisation moderne que les valeurs centrales de la tradition culturelle chinoise ont suivi un long cheminement qui les a amenées à former un véritable système de valeurs. Il est question d'une double substance parce que les deux substances entretiennent une relation qui ne peut tout simplement pas leur être retirée de par la spécificité des valeurs que chacune d'entre elles porte. Les unités ultimes résultant de l'individualité se dressant seule, et du lien qui se prolonge de génération en génération ne peuvent être davantage réduites ; chacune se caractérise par son universalisme et aucune ne peut se substituer à l'autre.

Partant de la configuration des valeurs de la modernité, l'affirmation des droits de l'individu, puis la formation d'une norme éthique, puis les thèmes de la famille, de la société civile et de l'État se sont unis pour former la compréhension de tout un système. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise s'est elle développée sur l'idée d'un *continuum* entre travail sur soi et

influence sur les autres: *xiu qi zhi ping* 修齊治平 (se perfectionner soi-même, entretenir le bon ordre dans la famille, bien gouverner le pays, pacifier le monde), *neisheng waiwang* 內聖外王 (sainteté intérieure, royauté extérieure), etc. Nous devons donc effectuer une réforme radicale pour reconstituer la structure logique de chacune des substances, clairement établir leurs points de convergence et de divergence, discerner les avantages et les inconvénients de chacune. Les valeurs centrales de la civilisation moderne se sont unies autour d'un système discursif universalisé et complet au sein du monde moderne, mais dans les sociétés non occidentales, elles demeurent enfermées dans le discours sans jamais trouver à être appliquées. Les valeurs centrales de la tradition culturelle chinoise ont aussi développé leur propre particularité discursive à travers les époques. Ainsi, Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) avait déjà produit un commentaire exhaustif des classiques de la tradition culturelle chinoise (les livres canoniques, les ouvrages historiques, les traités de philosophie et les collections littéraires); ce commentaire servira de base pour former le système philosophique de l'école du Principe (*lixue* 理學), néoconfucianiste, des dynasties Song et Ming, ce qui permettra de repositionner la pensée confucianiste en tant que pensée dominante de la Chine pour plusieurs autres siècles. Or, à l'heure qu'il est, la tradition culturelle chinoise n'a pas encore formé un système discursif complet dans le monde moderne. Pour qu'une substance devienne holistique, il faut que sa configuration des valeurs réalise un ordonnancement optimal de tous les facteurs essentiels qui la composent en vue de former un système discursif méthodique, car ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra perdurer. Toutes les sociétés traversent des moments de coercition, voire de violence; cela dit, les situations ainsi induites ne sont pas tenables et la roue tourne très rapidement. Seul un système de valeurs auquel les hommes accepteront de se soumettre permettra à une société de connaître une paix durable. Cette planète a déjà porté une grande diversité de civilisations; à chaque fois que leurs principes n'ont pas su absorber les nouveaux changements avec à la clé les mutations globales qui en découlaient, elles ont rapidement périclité, voire fini par disparaître. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise attend que sous l'effet de

sa double substance s'opèrent de nouveaux changements; qu'elle puisse absorber de nouveaux principes, comme l'a fait en son temps la philosophie du Principe des dynasties Song et Ming qui s'est abreuvée des éléments essentiels du bouddhisme, se construisant ainsi un discours holistique qui lui était propre pour la nouvelle ère qui s'ouvrait.

Le deuxième principe consiste à dire que l'étalon de l'individualité doit être de nature prioritaire. C'est la priorité donnée à l'individualité qui permet de valoriser le difficile effort à fournir pour se comporter en homme de bien et d'idéal depuis l'avènement de la Chine contemporaine, et qui permet aussi de saluer la contribution historique du mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture. Sans la condition préalable et la médiation des libertés individuelles, l'étalon du lien ne pourra tout simplement pas rayonner au sein de la société moderne; il ne pourra pas se déployer parmi les valeurs reliées à l'étalon de l'individualité et continuera à être condamné. Ces dernières années, des aberrations délétères ont souvent été produites au nom de la promotion des « études nationales » (*guoxue* 國學). Une analyse fine permet de constater que les chantres du *guoxue* n'ont pas compris que nous vivions à présent dans le monde de la civilisation moderne, et qu'en l'absence du respect de la liberté et des droits de chacun, aucune configuration des valeurs ne peut tenir dans la modernité. Ne pas comprendre ce point, c'est renoncer à voir l'étalon du lien, qui représente pourtant la tradition culturelle chinoise, se frayer sa place dans le monde moderne. Dans la Chine moderne, certains⁴³ préconisent très sérieusement de remplacer la « modernité » par la « sinité ». Or, un tel projet présente un risque majeur car il laisse de côté la valeur universelle que la modernité porte en elle, et passe également à côté de la contribution fondamentale de la civilisation moderne à l'élévation du degré de civilisation de l'humanité. La sinité à elle seule ne reflète en rien le monde de la vie de la Chine moderne. Dans l'ordre des valeurs, l'éveil des individus est le passage obligé pour accéder à la civilisation moderne; en l'absence de ce passage par un âge des lumières, aucune conception des valeurs ne pourra prendre pied dans le monde moderne.

43. ZHANG Fa et al. 1994.

Les lumières signifient avant tout le respect pour chacun en tant qu'individu ainsi que le fait que toute chose soit systématiquement examinée sous l'angle de la raison. De ce point de vue, si la tradition culturelle chinoise espère renaître dans le monde moderne après son passage à vide, elle doit passer par la médiation de l'individualité, en l'occurrence la liberté et l'égalité. Parallèlement, si la tradition culturelle chinoise espère voir ses valeurs devenir universelles, elle doit aussi accepter d'être examinée sous l'angle de la raison afin de s'assurer de pouvoir perdurer dans le monde moderne.

Le troisième principe est celui de la nature inter-référentielle de la double substance. En chinois, « référence » renvoie à l'idée de participer mais aussi de mettre à l'épreuve. « Inter-référentiel » signifie que les deux substances se réfèrent l'une à l'autre, qu'elles participent mutuellement reliées au monde de la vie, qu'elles se mettent réciproquement à l'épreuve, et qu'au cours de ce processus, elles se heurtent ou se complètent ou fusionnent ou se dépassent. Dans la tradition culturelle occidentale, foi et raison ont aussi participé à un long processus d'« inter-référence » avant de pouvoir enfin former une complémentarité vertueuse au début de la période contemporaine. On peut également citer, dans le cas de la tradition culturelle chinoise, la dure confrontation entre les nombreux États de la période des Printemps et Automnes qui, au final, aura abouti à la formation du confucianisme. La tradition culturelle chinoise présente des aspects négatifs, c'est indéniable, et l'examen attentif mené par le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture nous a amenés à effectuer une auto-évaluation critique d'envergure envers nous-mêmes : nul n'ignore ce qu'il en est. Il s'agissait là, ni plus ni moins, de partir de l'étalon de l'individualité pour réfléchir aux nombreuses entraves qui s'étaient installées au fil du temps avec l'institutionnalisation de l'étalon du lien et qui avaient fini par imposer un carcan aux libertés individuelles. *A contrario*, au fur et à mesure qu'il s'installait en Occident, l'individualisme a lui aussi manifesté de nombreuses lacunes ; en Chine, il a donc besoin de l'encadrement et du discernement rendus possibles par le pilier qu'est l'étalon du lien. Aussi, par leur caractère inter-référentiel, les deux substances sont invitées à repartir de l'avant et permettre ainsi à la

tradition culturelle chinoise et aux concepts centraux de la civilisation moderne de se rejoindre en vue de réaliser une mutation qui leur soit propre. Nous l'avons déjà dit, la configuration des valeurs d'une société est un système de significations; holistique, ce système ne se contente pas de proposer un ou deux concepts-valeurs. Les valeurs centrales de la civilisation moderne soutiennent la configuration des valeurs de la modernité. La tradition culturelle chinoise est elle aussi dotée de ses propres valeurs et n'a pas à reprendre à son compte des concepts-valeurs de la modernité qu'elle aurait adoptés suite à un autodénigrement qu'elle se serait administré; elle doit clairement déterminer selon quelles modalités les concepts centraux de la civilisation moderne et de la tradition culturelle chinoise sont susceptibles de se faire référence et de se compléter dans le droit sens. La relation entre les deux substances combine formalisation et substantialisation, mais dans une certaine mesure combine également rationalité instrumentale et rationalité substantielle; elle instille une complémentarité entre niveau politique et société, et dans les deux cas impose aussi des limites. Daniel Bell avait évoqué l'idée d'une rupture entre domaines, expliquant que chaque domaine présentait ses propres orientations en matière de valeurs: le socialisme en économie, le libéralisme en politique, le conservatisme dans la culture, tous existeraient indépendamment les uns des autres, sans interférences mutuelles⁴⁴. Ce raisonnement peine cependant à convaincre. En supposant qu'il n'y ait plus ni « universalité » ni « spécificité », ni « principe » ni « contexte », ni « déterminer ni être déterminé », qu'on ait renoncé à rechercher une solution globale à l'histoire sur un mode hégélien, les orientations prises par les valeurs des deux substances éprouveraient néanmoins le besoin de s'ouvrir l'une à l'autre et de relier leurs ramifications internes car telle est la tendance naturelle à long terme. Derrière ces concepts-valeurs semblant se heurter et se contredire mais se fondant sur une compréhension holistique de l'existence, les concepts-valeurs de la tradition culturelle chinoise et les concepts-valeurs de la modernité sont tout à fait à même, au final, de réaliser une configuration inter-référentielle. Dans son évaluation du *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學

44. BELL Daniel 1976.

史 (*Histoire de la philosophie chinoise*) de Feng Youlan, Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969) a écrit :

À mon humble avis, si à partir de maintenant la Chine [...] souhaite véritablement former un système de pensée *sui generis* et apporter une contribution inédite dans le domaine des idées, il faudra d'un côté introduire et absorber les idées venues de l'extérieur, et d'un autre ne pas oublier les origines de la nation qu'elle forme. Ces deux approches à la fois antithétiques et complémentaires représentent non seulement le véritable esprit du taoïsme mais aussi l'ancien chemin emprunté par le néoconfucianisme. C'est également l'enseignement transmis par deux mille ans de contacts entre nos idées et celles d'autres peuples⁴⁵.

Chen Yinke cite les exemples historiques du taoïsme faisant écho au bouddhisme et du néoconfucianisme qui s'est approprié le bouddhisme pour expliquer comment deux systèmes de valeurs radicalement différents ont pu former un nouveau système « antithétique et complémentaire ». Il s'agit-là d'un hégélianisme non hégélien. Le non-hégélianisme n'est pas à la recherche d'une solution historique globale, tandis que les deux substances qui s'opposent ne recherchent pas un horizon commun. Une forme d'hégélianisme demeure néanmoins dans la mesure où une réflexion globale à l'égard des facteurs d'opposition reste envisageable.

Le quatrième principe est que le lien entre les deux substances tend vers le dépassement. Ce lien ne concerne pas uniquement le monde actuel : il doit également être de nature anticipative et avoir une vocation de dépassement. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise ne doit pas refaire surface au sein du monde moderne uniquement dans le but ultime de servir la substance de la modernité. En effet, au cours de son déploiement, la civilisation moderne a déjà traversé diverses crises, et si le système de la modernité présente une forme articulée dans le système discursif, force est de constater que dans la réalité, la raison ne l'emporte pas encore sur tout. Aussi la mission de la double substance qui doit se déployer dans la Chine moderne est-elle d'explorer au mieux de nouvelles possibilités pour l'avenir de l'humanité. Les intellectuels chinois de l'époque moderne

45. CHEN Yinke 1992.

semblent s'être acharnés à vouloir greffer les concepts-valeurs de la modernité sur la tradition culturelle chinoise, autrement dit à vouloir greffer le contenu d'une substance sur une autre substance. Ils se sont ainsi posé la question de savoir comment d'une tradition chinoise jugée si critiquable peut être extrait le binôme science/démocratie? Pourtant, rien n'oblige à en arriver là, car si le binôme science/démocratie est effectivement sorti du giron de la tradition culturelle occidentale, ramené à son fondement rationalisé, il s'accompagne désormais d'une explication autocohérente et s'est gagné une légitimité au sein du monde moderne, où il joue de plus un rôle de première importance. Nous n'avons pas à nous dénigrer ainsi, car ce binôme est déjà présent dans le monde de la vie et y joue un rôle de tout premier plan. De ce point de vue, il ne tient qu'à nous de faire preuve d'ouverture d'esprit pour reprendre à notre compte cet accomplissement spirituel de la civilisation humaine. Les importantes mutations que traverse le monde actuel montrent qu'une question beaucoup plus grave est celle des défis grandissants qui nous sont lancés par la modernité: la dimension totalement abstraite de la vie moderne, l'emprise du capital, le consumérisme effréné et omniprésent, l'écart qui se creuse entre riches et pauvres, les glissements éthiques, le nihilisme rampant, le déséquilibre de l'ordre mondial, la crise écologique. C'est toute une réflexion que nous devons mener: *comment pouvons-nous poser le diagnostic de la modernité à partir de la substance que forment les valeurs-ressources de la tradition culturelle chinoise, et que pouvons-nous proposer pour sortir la modernité de l'impasse dans laquelle elle se trouve, et même critiquer et au final repousser les limites de la modernité?* Il fut un temps où des intellectuels allemands s'étaient inquiétés de la nature du lien unissant l'Allemagne au reste du monde, à une époque où leur pays se trouvait plutôt dans les derniers wagons du développement; pourtant très vite les philosophes allemands avaient su se frayer un chemin et devenir des porte-parole de l'humanité. Telle est la situation de la Chine actuelle: l'humanité a besoin de réévaluer ses modalités d'existence et le monde attend que la Chine prenne son essor. À partir du moment où la Chine marchera du même pas que le reste du monde, les problèmes du monde seront devenus ceux de la Chine, et les problèmes de la

Chine seront devenus ceux du monde. L'effervescence de la double substance qui agite la Chine moderne doit pouvoir être à même de répondre aux attentes du monde moderne.

Un système des significations avec une double substance bien accordée : voilà ce que l'on peut souhaiter de mieux pour installer la configuration des valeurs de la Chine moderne. En effet, c'est le système des significations qui, au final, saura résoudre la question de la légitimité de notre conduite actuelle. Lorsque Zilu, disciple de Confucius, demanda à son maître de lui parler de gouvernance, celui-ci lui répondit : « Il est indispensable d'appeler chaque chose par son nom exact. » Cette réponse semble bien éloignée de la réalité et pourtant Confucius avait très bien saisi le problème : « Si les noms ne sont pas exacts, le langage n'est pas adéquat ; si le langage n'est pas adéquat, les affaires ne peuvent être menées à bien. » Et au final, « le peuple ne sait sur quel pied danser⁴⁶ ». Exactitude des noms et adéquation du langage : Confucius nous demande aujourd'hui de regarder en face la double substance du monde de la vie, de bâtir un système de valeurs efficace, pour espérer enfin nous voir vivre en adéquation avec ce que nous sommes réellement : des noms exacts pour un langage adéquat, droiture et clarté.

Traduction de Marie-Paule Chamayou

46. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, chapitre 13, paragraphe 3.

Références des ouvrages cités

ARISTOTE 1991.

ARISTOTE, *Politique*, traduction de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, 1991. Traduction chinoise parue aux éditions The Commercial Press en 1997.

BELL Daniel 1976.

BELL Daniel, *Les Contradictions culturelles du capitalisme (The Cultural Contradictions of Capitalism)*, 1976. Traduction chinoise parue aux éditions Joint Publishing à Hong Kong en 1989.

CHEN Duxiu 2000.

CHEN Duxiu 陳獨秀, « Dongxi minzu genben sixiang zhi chayi » 東西民族根本思想之差異 (*Différences de pensée fondamentales entre les peuples orientaux et occidentaux*), *Wenhua de daolu 文化的道路 (Le chemin de la culture)*, Taiwan Tangshan Publishing Company, 2000.

CHEN Yinke 1992.

CHEN Yinke 陳寅恪, « Feng Youlan Zhongguo zhexue shi shencha baogao » 馮友蘭《中國哲學史》審查報告 (« Rapport d'examen sur *Histoire de la philosophie chinoise* de Feng Youlan »), *Chen Yinke shixue lunwen xuanji 陳寅恪史學論文選集 (Recueil d'essais choisis de Chen Yinke sur les sciences historiques)*, Shanghai guji chubanshe, 1992.

CONSTANT Benjamin 1819.

CONSTANT Benjamin, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1999.

DUMONT Louis 1983.

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983. Traduction chinoise publiée aux éditions Shanghai Renmin chubanshe en 2003.

FENG Youlan 1984.

FENG Youlan 馮友蘭, *San songtang zixu 三松堂自述 (Autobiographie de la salle aux trois pins)*, Hong Kong, Joint Publishing, 1984.

FENG Youlan 2000.

FENG Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi 中國哲學史 (Histoire de la philosophie chinoise)*, East China Normal University Press, 1931, 2000.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1807.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit* (*Phänomenologie des Geistes*), 1807. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1979.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 1820. Traduction anglaise publiée en 1991 aux éditions Cambridge University Press; traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1995.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1822.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'histoire*, 1822, revu en 1828. Traduction chinoise parue aux éditions Shanghai Bookstore en 1999.

HOBBS Thomas 1651.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, 1651. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1996.

HUNTINGTON Samuel P. 1997.

HUNTINGTON Samuel P., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997. Traduit de l'anglais : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996. Traduction chinoise parue aux éditions Xinhua Publishing House en 1998.

HUSSERL Edmund 1936.

HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*), 1936. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 2001.

JASPERS Karl 1949.

JASPERS Karl, *Origine et sens de l'histoire* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*), 1949. Traduction chinoise publiée aux éditions Huaxia Publishing House en 1989.

LI Zehou 1987.

LI Zehou 李澤厚, « Qimeng yu jiuwang de shuangchong bianzou » 啟蒙與救亡的雙重變奏 (« Double variation des Lumières et du salut national »), in *Zhongguo xiandai sixiangshi lun* 中國現代思想史論 (*Essai sur l'histoire de la pensée moderne en Chine* »), The Oriental Press, 1987.

LI Zehou 2012.

LI Zehou 李澤厚, *Shuo xiti zhongyong* 說西體中用 (À propos de « substance occidentale, usage chinois »), Shanghai Translation Publishing House, 2012.

LIANG Shuming 1987.

LIANG Shuming 梁漱溟, *Dongxifang wenhua ji qi zhexue* 東西方文化及其哲學 (*Cultures orientale et occidentale et leurs philosophies*), The Commercial Press, 1922, 1987.

LIU Xiaofeng 2000.

LIU Xiaofeng 劉小楓, *Hanyu shenxue yu lishi zhexue* 漢語神學與歷史哲學 (*Sino-théologie et philosophie de l'histoire*), Hong Kong, Institute of Sino-Christian Studies, 2000.

MAINE Henry Sumner 1861.

MAINE Henry Sumner, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, London, John Murray Albemarle Street, 1861. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 2010.

MARX Karl 1995.

MARX Karl, *Makesi Engesi xuanji* 馬克思恩格斯選集 (*Recueil d'œuvres choisies de Marx et Engels*), People's Publishing House, 1995.

STRAUSS Leo 1948.

STRAUSS Leo, *De la tyrannie (On Tyranny)*, 1948. Traduction chinoise publiée aux éditions Huaxia Publishing House en 2006.

SUN Xiangchen 2009.

SUN Xiangchen 孫向晨 « Cong shehui de rechao dao shenceng de wenti: xifang zhexue yanjiu sanshi nian lai de fansi » 從社會的熱潮到深層的問題：西方哲學研究三十年來的反思 (« De l'engouement pour la société à un questionnement approfondi: réflexion menée depuis trente ans sur la recherche relative à la philosophie occidentale »), *Zhongguo renwen shehui kexue sanshi nian* 中國人文社會科學三十年 (*Trente ans de sciences humaines et sociales en Chine*), Hong Kong, Joint Publishing, 2009.

SUN Xiangchen 2012.

SUN Xiangchen 孫向晨, « Gongmin zongjiao: xiandai zhengzhi zhexue de mimi baozhang » 公民宗教：現代政治哲學的秘密保障 (« La religion civile: une garantie secrète de la philosophie politique moderne »), *Fudan Journal*, n° 6, 2012.

SUN Xiangchen 2015 (a).

SUN Xiangchen 孫向晨, « Geti zhuyi yu jiating zhuyi: xin wenhua yundong bainian zai fansi » 個體主義與家庭主義：新文化運動百年再反思 (« Individualisme et familisme: repenser le mouvement pour la nouvelle culture à l'occasion de son centième anniversaire »), *Fudan Journal*, 2015.

SUN Xiangchen 2015 (b).

SUN Xiangchen 孫向晨, « Shengsheng bu xi: yi zhong shengcunlun de fenxi » 生生不息：一種生存論的分析 (« L'engendrement incessant: analyse d'une forme d'existentialisme »), *Zhongguo zhexue yu wenhua* 中國哲學與文化 (*Philosophie et culture chinoises*), Guilin, Guangxi Normal University Press, 2015.

TROELTSCH Ernst 1992.

TROELTSCH Ernst, *The Social Teaching of Christian Churches*, George Allen & Unwind LTD, 1992. Traduction anglaise de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

WANG Guowei 1961.

WANG Guowei 王國維, *Guantang Jilin* 觀堂集林 (*Anthologie de Monsieur Guantang*), Zhonghua Book Company, 1961.

WEBER Max, 1905.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), 1905. Traduction chinoise publiée aux éditions Shaanxi Normal University General Publishing House en 2006.

YU Yingshi 2004.

YU Yingshi 余英時, « Zhongguo jindai sixiangshi shang de jijin yu baoshou » 中國近代思想史上的激進與保守 (« Radicalisme et conservatisme dans l'histoire de la pensée moderne chinoise »), in *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* 現代儒學的回顧與展望 (*Rétrospective et perspective du néoconfucianisme moderne*), Hong Kong, Joint Publishing, 2004.

ZHANG Fa et al. 1994.

ZHANG Fa 張法, ZHANG Yiwu 張頤武, WANG Yichuan 王一川, « Cong "xiandai xing" dao "zhonghua xing" – xin zhishi xing de tanxun » 從“現代性”到“中華性”——新知識型的探尋 (« De la “modernité” à la “sinité” – à la recherche d'une nouvelle forme des savoirs »), *Wenyi zhengming* (*Débat autour des lettres et des arts*), n° 2, 1994.

ZHANG Xiao 2012.

ZHANG Xiao 張曉, *Jindai Hanyi xixue shumu tiyao: Mingmo zhi 1919* 近代漢譯西學書目提要：明末至1919 (*Précis bibliographique des connaissances occidentales traduites en chinois à l'époque moderne: de la dynastie Ming à 1919*), Pékin, Peking University Press, 2012.

ZHOU Cezong 1994.

ZHOU Cezong 周策縱, « Zhongwai wei ti, zhongwai wei yong – Zhongguo wenhua xiandaihua chuyi » 中外為體，中外為用——中國文化現代化芻議 (« Chine et étranger comme substance, Chine et étranger comme usage – Mon humble opinion sur la modernisation de la culture chinoise »), *Zhongguo wenhua* (Culture chinoise), n° 2, 1994.